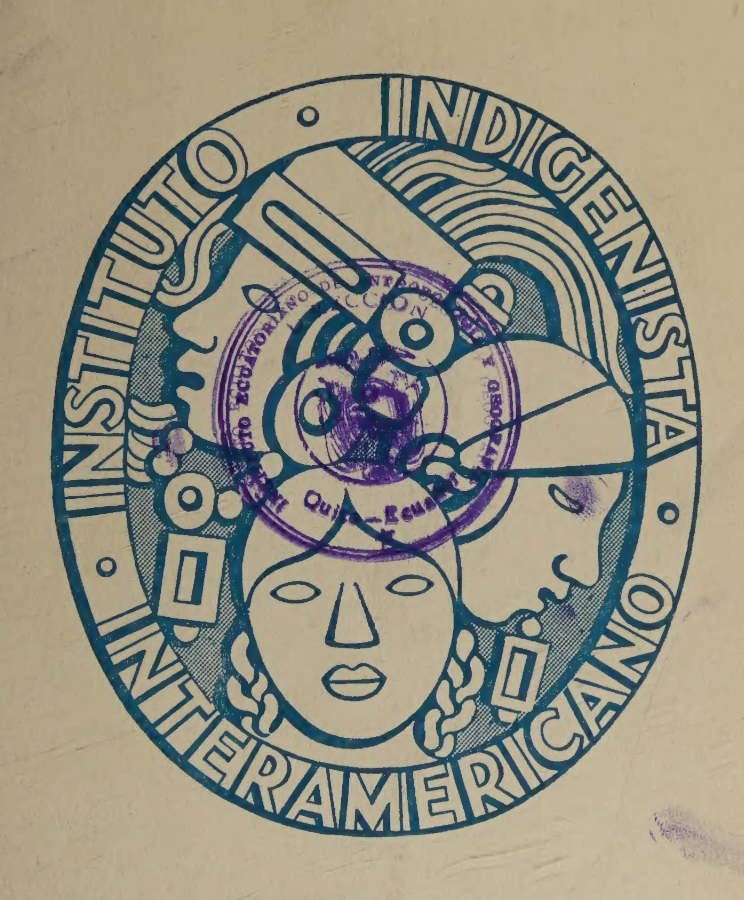
AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO



Vol.
XVI

Núm.
3

JUNIO, 1956
MEXICO, D. F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 · Niños Héroes, 139 · México 7, D. F.

CONSEJO DIRECTIVO:

Costa Rica, Presidente: Gonzalo Solórzano González.
Paraguay, Vicepresidente: Mario L. Mallorquín.
Argentina: José Francisco Suárez.
Bolivia: Gabriel Arze Quiroga.
(Delegado Alterno: Carlos Ponce Sanginés).
Brasil: Carlos Martins Thompson-Flôres.
Colombia: Teófilo Quintero de Fex.
Ecuador: Gustavo Pérez Chiriboga.
El Salvador: Carlos Adalberto Alfaro.
Estados Unidos: Alex G. Jácome.
(Delegado Alterno: Isabel Kelly).
Guatemala: José Gregorio Díaz Loarca.
Honduras: Porfirio Hernández Irías.
México: José Ángel Ceniceros.
(Delegado Alterno: José L. Melgarejo Vivanco).
Nicaragua: Alberto Sevilla Sacasa.
Panamá: Eusebio Morales.
Perú: Luis M. Vinatea.
Venezuela: Rafael Angarita Arvelo.

COMITÉ EJECUTIVO:

Estados Unidos, Presidente: Alex G. Jácome.
(Delegado Alterno: Isabel Kelly).
Costa Rica: Gonzalo Solórzano González.
México: José Ángel Ceniceros.
Nicaragua: Alberto Sevilla Sacasa.
Venezuela: Rafael Angarita Arvelo.

Director: MANUEL GAMIO
Secretario: MIGUEL LEÓN PORTILLA

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscription costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO
Director: MANUEL GAMIO
Secretario: MIGUEL LEÓN PORTILLA

Vol. XVI	MEXICO, D.F., JUNIO 1956	NUM. 3

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTÍCULOS:

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

COLABORADORES

SOL TAX, norteamericano. Doctor en Antropología. Fué investigador de la Carnegie Institution of Washington. Actualmente Associate Dean de la División de Ciencias Sociales de la Universidad de Chicago. Ha hecho investigaciones de campo entre los indios Apache, Fox, Meniminee, Pottawatomie, Quiché, Cackchiquel, Zutugil, Zinacantecos y otros. Ha publicado numerosos y notables trabajos de su especialidad.

NATALICIO GONZÁLEZ, paraguayo. Sociólogo, historiador, estadista, ex-Presidente de la República del Paraguay. Entre sus obras pueden mencionarse *La raíz errante, Proceso y formación de la Cultura Paraguaya, Cómo se construye una nación,* etc.

ÁNGEL RUBIO, panameño. Geógrafo e historiador. Catedrático de la Universidad de Panamá donde explica —entre otros— un curso de etnografía. Autor de numerosos trabajos de sus disciplinas, uno de los cuales es *Monumentos históricos y arqueológicos de Panamá,* que apareció como el Nº 1 de la serie que edita el Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

ACHILLE ARISTIDE, haitiano. Graduado del Instituto de Etnología de Haití, Licenciado en Derecho, Miembro de la Sociedad Haitiana de Historia, de Geografía, de Geología y de Ciencias Conexas. Entre sus últimos trabajos cabe mencionar *Le Racisme et le Métissage devant la Science* y *Quelques Aspects du Probleme de la Population en Haiti.*

ALEJANDRO D. MARROQUÍN, salvadoreño. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de El Salvador. Catedrático de la Escuela Nacional de Antropología de México y de la Universidad Nacional de El Salvador. Actualmente desempeña el cargo de Investigador Economista del Instituto Nacional Indigenista de México. Se cuentan entre sus últimos trabajos *Tlaxiaco, una ciudad mercado* y *Problemas económicos y sociales del Municipio de Ocosingo.*

WILLIAM C. SAYRES, norteamericano. B. A. Beloit College, M. A. y Ph. D. Harvard University. Profesor de Antropología en Yale University. Ha hecho trabajos de investigación en Nueva Escocia y en varios puntos de la América del Sur. Entre sus últimas publicaciones pueden mencionarse: *Formal Education in a Rural Colombian Community; Ritual Drinking, Ethnic Status* y *Inebriety in Rural Colombia.*

EDITORIAL

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN INTEGRAL

Pocas son las investigaciones de carácter integral que se han efectuado en el Continente a fin de conocer cuáles son las verdaderas necesidades y aspiraciones de la población indígena, lo cual es previamente indispensable para poder derivar de ellas los medios prácticos y autorizados que deben aplicarse con el objeto de elevar el inferior nivel en que se desarrolla dicha población. Entre esas investigaciones se cuentan la efectuada en el primer cuarto de este siglo por la Dirección de Antropología en el Valle de Teotihuacán y la que lleva a cabo entre los indios Tzeltales y Tzotziles el Instituto Nacional Indigenista de México.

Hemos dicho en estas columnas y repetimos aquí, que todos los aspectos de la vida de cualquier grupo aborigen son interdependientes e interfuncionales por lo que deben ser conjuntamente considerados. Sin embargo, son muy numerosos los estudios de especialistas en los que, por ejemplo, se hace referencia al aspecto antropológico pero no al ecológico, o sean las relaciones tanto favorables como desfavorables que hay entre el medio biogeográfico y sus habitantes; se combaten epidemias que afectan a esos grupos pero no se tienen en cuenta los hábitos culturales que en muchos casos son los causantes de aquéllas; se estudia desde el punto de vista de la economía moderna, la cerrada o comunal, las cuales están muy generalizadas entre ellos y sólo pueden ser conocidas valiéndose de la antropología; casi nunca se acude a la psicología, no obstante que con su auxilio se puede comprender mejor la mentalidad del indio que es muy peculiar, porque en ella persisten múltiples supervivencias de origen precolombino, etc. En algunas ocasiones el especialista se refiere también a los citados temas pero no puede tener el enciclopedismo requerido para hacer correctamente tan múltiples apreciaciones.

En vista de lo expuesto, el *Instituto Indigenista Interamericano* y el Instituto Mexicano Norteamericano de Relaciones Culturales están procurando obtener la colaboración de un grupo de becados formado por especialistas en ecología (bio-geografía, geología, etc.), antropología, medicina y biología, sociología, economía y agronomía; además un lingüista que de ser posible conozca el idioma del grupo que se va a estudiar y que servirá de enlace entre los indígenas y los investigadores.

Estos becados recibirán un breve entrenamiento durante el cual el Director del *Instituto*, que organizó la investigación del Valle de Teotihuacán, discutirá con ellos sobre la metodología para que trabajen en conjunto; posteriomente se establecerán en la región donde está el

grupo por investigar, en la inteligencia de que periódicamente cambiarán ideas sobre los distintos temas que les corresponde abordar. Terminados los trabajos de campo se redactarán y publicarán los estudios hechos, así como una síntesis que los comprenda y enlace a todos.

A base de este estudio piloto efectuado en México, en el siguiente año dichos becados harán otro en Centro o Sudamérica corrigiendo las deficiencias que haya mostrado la experiencia del primero.

Las mencionadas publicaciones, que contendrán el resultado de las investigaciones y de las sugestiones que en vista de ellas se hagan para mejorar las condiciones de vida de los grupos indígenas, serán enviadas a los gobiernos del Continente y a las instituciones que se preocupan por el bienestar de la población aborigen.



EDITORIAL

PROJECT OF INTEGRAL INVESTIGATION

Very few integral investigations have been carried out on the Continent directed towards finding out which are the true needs and aspirations of the Indian population. This step is to be taken previously to derive from it practical and authorized means that ought to be employed to raise the standards of living of the Indians. Among these investigations mention is to be made of one that took place in the first quarter of the present century, undertaken by the Direction of Anthropology in the Valley of Teotihuacan, and another by the National Indian Institute of México amongst the Tzeltal and Tzotzil Indians.

As we have already expressed in these articles and again repeat, all aspects of life of any group of aborigines are inter-dependent and inter-functional, reason enough to consider them as a whole. Nevertheless, investigations by specialists are numerous in which, for example, reference is made to the anthropological feature but none to the ecological, that is, the favorable and unfavorable relations to be found in the bio-geographical medium and its inhabitants. The struggle goes on against epidemics that affect these groups, but, the cultural habits which frequently cause the epidemics are disregarded. They are studied from a viewpoint of modern economy, enclosed or communal, greatly spread in their sphere and can only be observed by anthropological study. Resource to psychology is rare, notwithstanding that by its aid the peculiar Indian mentality, crowded by pre-Colombian survivals can be better understood. The specialists at times will also refer to already quoted themes, but he cannot keep in mind the required encyclopedism to give the many valuations correctly.

Taking all this into consideration, the *Inter-American Indian Institute,* as well as the Mexican Northamerican Institute of Cultural Relations are working to obtain the collaboration of scholarship students specializing in ecology, anthropology, medicine and biology, sociology, economy, and agronomy. A linguist also, if possible with a knowledge of the idiom of the group under investigation, and who will act as a link between the natives and the investigators.

These students will have a short training in which the Director of the *Institute,* who organized the investigation of the Valley of Teotihuacan, will discuss the methods of team-work to be put in practice. Following this they will be established in the region of the group under study, holding periodical meetings to talk over and change opinions on the subjects of their special investigations. Once their

field-work is ended, writing and publication of each special study will take place as well as a synthesis linking and compiling all.

In the following year the same students taking the pilot-work carried out in Mexico as a base, will go on to Central and South America to do as much, correcting any faults or deficiencies resulting from their first experience.

The publications of these investigations as well as suggestions giving to improve the living conditions of Indian groups, will be forwarded to the Governments of the Continent and the institutions working for the welfare of the Indian population.



THE FREEDOM TO MAKE MISTAKES

by Sol Tax

Summary

En este trabajo se enfoca el problema que se presenta de ordinario cuando una comunidad, por ejemplo una tribu indígena de los Estados Unidos, se encuentra bajo la autoridad protectora de otro grupo, en este caso la Oficina de Asuntos Indígenas. Es claro que tanto una como otra buscan solamente el bienestar de los indios. Es decir, la Oficina de Asuntos Indígenas trata de elevar las condiciones de vida de los indios y éstos, a su vez, buscan también lo mejor para sí.

El problema surge en el caso en que ambos entren en desacuerdo sobre qué es lo más conveniente para la comunidad indígena. A este respecto el autor da una serie de razones por las cuales si la Oficina de Asuntos Indígenas no puede persuadir a la comunidad de que siga sus indicaciones, debe dejar a la tribu resolver el asunto a su manera, aun cuando, según esta Oficina, no sea esto lo más aconsejable para dicha comunidad, puesto que cualquier pueblo que sea libre, debe tener también la libertad de cometer errores, señalando que únicamente por este medio de dejarlos tomar sus propias decisiones, podrá lograrse al fin algo positivo.

This paper addresses a problem that arises when one person or group is in authority over another and has the power to decide what the other one should do *for his own good.* Main concerned is with communities who are under some authority, like colonies under the rule of benevolent powers which remain in power to help the colonials prepare themselves for independence. I think especially of American Indian communities who are under the Indian service, which behaves in a notoriously paternalistic way. The syndrome is however ubiquitous. In India or Indonesia the advent of national political independence has transferred from one group to another the power to be paternalistic; in Mexico or Peru the same power has long been held by nationals; it makes a difference who wields the authority,[1] but the problem I am now discussing arises in any case where there is benevolent authority over communities of people which "accepts its responsibility" and uses the power it has to make and enforce decisions.

When we think of this kind of paternalism, we often say it is wrong because these people shouldn't be treated like children. But we ought to ask first what we mean by the phrase, "treated like children,"

1 Cf. Tax, "The Education of Underprivileged Peoples in Dependent and Independent Territories", *Journal of Negro Education,* Vol. 15, Nº 3, Summer, 1946.

and we ought to ask also if even children ought to be "treated like children."

Let me begin by stripping the problem down to its bare bones. I shall start by using the formula, *A* over *B*, (*A/B*). *A* can stand for the parent and *B* for the child; or *A* is the teacher, *B* the pupil; or *A* is Queen Elizabeth and her government and *B* is a colony in Africa; or *A* is the Bureau of Indian Affairs in Washington, and *B* is a tribe of Indians on a reservation. *A* has authority over *B*. Let us suppose now that this is a completely benevolent authority; that is, *A* is in authority and sincerely feels a responsibility for the welfare of *B*. Here is the parent trying to do his best for his child, the teacher trying to do what is best for his pupils, the Queen sincerely intersted in the welfare of the Africans, the Indian Service dedicated to doing right by the Indian tribe. Our model so far is *A* over *B*, with no conflict of interest. *A* and *B* both want what is best for *B*.

Now suppose that *A* and *B* disagree about what is good for *B*. Mother thinks Johnny shouldn't eat so much candy; it will injure his teeth. Or the pupils in a class decide to chew gum, and the teacher forbids it —regretfully— for the same good reason. Or the Indian tribe decides it wants to have its own school on the reservation but the Indian Service says they should go to public school so they can learn the ways of the white man, for their own good. In each case *A* and *B* are interested only in the good of *B*. But they disagree on what is good. This now is the problem —who should have the final word? Should the child eat the candy? Should the Indians keep their own school? This is the stripped-down model of the question I want to discuss, and only this. I am excluding all other problems, and deliberately over-simplifying. Especially remember that there is only one *A* and one *B*. The model is quite different if we include Johnny's little sister, because then mother cannot worry simply about what is good for Johnny; maybe she thinks that what Johnny wants to do would be bad for sister Mary. To bring into our picture the rest of the family, or friends or neighbors, changes the model entirely, introducing conflicting interests.

To repeat then: the problem I am posing assumes that *A* and *B* both want the good of *B*, and they disagree on what is good, and there are no other complications. If *A* is Queen Elizabeth and the British government, and *B* an African colony, we assume for the moment that the English government doesn't have to worry about France or Belgium or Portugal, who also have colonies in Africa, or other British colonies or dominions. Nor does the teacher of the class have to think of the other teachers or the other classes in the school. So here in

summary is the picture with which we are concerned: A is in some position of authority over *B*, or has responsibility for the welfare of *B*. *A* wants to help *B*. Nobody else is involved.

Now, simply stated the problem is this: who gets his way, *A* or *B?* Does Johnny eat the candy? We have all been in this position, and it is, of course, never as simple as the model. But the principles involved now come out rather easily, and the model permits us to compare the problem of the child with the problem of the community. Let us take the case of the parent and child first.

Among the objectives that a good parent has is to protect the child from harm until he is able to protect himself. The younger the child, the greater the need for protection, but training for independence begins early and needs to increase rapidly. Therefore, although there is no single general rule to help a parent decide when and whether Johnny should have his way, the first rule is *the quicker the better* for any good influence on a child. There are two main limitations. One is safety; the parent cannot let the child do serious damage to himself. The other is more difficult. A child doubtless needs the feeling of protection that an authoritative parent may give him; but this is just the kind of protection he should lose as soon as possible. Aware of these two cautions, the parent ideally gives the child his head as early and as often as possible. Child psychology is not my field, but it is my understanding that no age is too tender —on principle— to begin.

The second rule is almost equally obvious, difficult as it may be to apply in practice. The child should be permitted to have his way only as he is able to understand the consequences of alternative decisions. Theoretically, for example, Johnny may be allowed to decide whether or not to eat the candy only if he knows the feeling of a dentist's drill. When this point is reached, it is difficult to know; and it is easy to be wrong in either direction. The safe rule appears to be that if there is no great absolute danger to the child of a wrong decision, then he ought to have his way even if the parent cannot be sure he understands completely.

I have said nothing so far about whether it matters who is "right" —parent or child. It may seem strange, but this question appears to be beside the point. The parent and the child both believe they are right. If either one of them thought he were *not* right, there would be no disagreement. So we expect the parent to believe in every case under discussion that he is right, and the child wrong. The problem still remains, therefore, of the circumstances in which the parent

decides to let the child make the decision in spite of his certainty that the child is wrong.

The point is this. If the child in our model case is to be free to make a decision, it means he is being permitted in the parent's view to make a mistake. Therefore freedom to make decisions must mean freedom to make mistakes. This seems to me so true and significant, yet so poorly understood by so many of us, that I have taken for my title the phrase *Freedom to Make Mistakes.*

If freedom means anything other than to think dark and bitter thoughts —and every slave everywhere has that poor freedom— it must mean freedom to act. That implies freedom to decide how to act. And any decision implies the possibility of error. It is, therefore, a grievous mistake to deny a child the right to make the decision about his own action only because the parent —or teacher— believes the child is wrong.

This is not only a matter of logic, however. Think but of the common phrase that experience is the best teacher, or that one learns from his mistakes, and it becomes evident that to deny the child the right to make mistakes deprives him of his opportunity to learn, to grow, to become independent.

The salient rule, therefore, remains that *provided* that emotional factors and real and present danger are not pressing —and *provided* that the parent is reasonably satisfied that the child understands the consequences of the decision— then the child must have it his own way. The same rule, exactly, applies in the classroom or in a student organization with an adviser dedicated to guide its activity. In the last analysis, the children have to decide for themselves, and they must be permitted to decide in a way that their elders know is wrong.

I would like to stress this again. If a parent wants to make the decision, he has the power to do so. But if he wants to perform properly the function of bringing up the child, he should never exercise the power except in the limits posed, and never simply because he is sure that he is right. As a parent, I know full well that we cannot easily approach this ideal. Usually there is neither time, patience, nor opportunity for full discusion with the child. I want to emphasize that in practice it is difficult and often impossible to apply the principle. Let parents not add unnecessary guilt to their overburdened consciences. But the principle is still there and important to use. I should think it proper for the parent to make the decision for the child because there is no time to understand the child's point of view, or no time for the child to understand all of the issues. These

are human limitations. But it is wholly improper to make the decision on the grounds that mother —or teacher— knows best.

It is very easy for a parent or a teacher to use the subtle authority of his position and the respect in which a child holds him, and to let this satisfy him that they have discussed the matter fully and achieved agreement with the child. Within reason, this seems to be wholly appropriate; I have not suggested that any person is convinced only by reason, or that mother or teacher do not actually know better than the child. My only point is that if persuasion fails and the child continues to disagree, it is generally right to give in and *certainly wrong to use force where persuasion has failed.* And when I use the word child, I mean a teen-ager too. Perhaps these strictures apply especially to young adults with strong independent ideas!

Let us return now to the formula A/B. What I have said should apply to every case. Parent and child; teacher and class; government and colony. I have used the first case because it is most familiar. Do the principles apply to the relations of administrators to colonies under their jurisdiction? Particularly do they apply in North America to Indian tribes under the authority of the Bureau of Indian Affairs?

I think that the rule which we have established applies without any doubt at all. If the governor and the community disagree on a course of action for the community, and the governor cannot persuade them, *he must let them have their way.* Whether or not the community turns out to have chosen a wise course of action is quite beside the point. Every people if it is free, is free to make decisions, hence must have the right to make mistakes.

Remember that in our model A/B by definition A is interested only in the welfare of B. The model therefore fits few real colonies, so the principle is not very applicable to most of them. Nevertheless to the degree that it applies, it is still the working principle.

In passing from the case of the child to the case of a dependent community, several important differences appear. First of all, and most important, the community is not a child, so there can never be the possibility that, like the child, the community is not yet intellectually able to make rational decisions. There are children in every community, but the community decisions here in question are made by the adults. Therefore there is much less excuse for somebody else to make decisions for a community even than there is to make decisions for children.

The second difference is that a community which has an opportunity to discuss an issue is likely to be wiser than the administrator. In the case of a child, one assumes that the parent or teacher, older

and more experienced, actually has much to offer to the child in guidance. But a community has its collective adult wisdom, and if it pits its judgment against that of the administrator, the administrator would be wise to take their view seriously indeed. Therefore again, there is even less excuse than in the case of parents-children for *A* to make decision for *B*.

The third difference is that in the case of a colony it is generally true that two different cultures are involved. In our first case, the child is properly brought up by the parent in his own image. A single culture is involved. The customs, ideas and values of the children are almost the same as those of the parents. The colony or the Indian tribe, on the other hand, usually has a way of life different from that of the administering power. *A* not only has authority over *B* but is alien to *B*, and often has a different outlook on life. This difference makes communication very difficult, and the administrator is very likely to think he knows more about the point of view of the people than he really does. If he insists upon making the decision for them, it is very likely to be the wrong decision. If the administrator makes a wrong decision on behalf of a community, it may be a very serious matter which will affect their welfare for generations. The issue is much more grave than in the case of a disagreement between parent and child. The community builds up a distrust of the governing power, because of past mistakes, and communication is made even more difficult.

Therefore again, it is even more important than in the case of the child that the administrator not exercise his power to make choices but rather permit the community to make its own mistakes.

This is rendered both more difficult and more important by the fact that most administrators in these positions are members of our dominant culture who believe our culture is in fact superior to other cultures, and they assume that the people of the colony are all naturally anxious to become like us. In the United States, our whole policy with respect to the Indians rests on the assumption that it is only a matter of time before Indians will adopt our ways, and lose their own ways; that some of them have made more progress than others, who are more "backward." The fact is that many Indians are *not* anxious to become like us; they are comfortable in their own culture; and it doesn't help matters at all to call them "backward." The result is a kind of passive resistance and complete breakdown of communication and understanding. The administrator then imagines that the Indians no longer are "reasonable," so he feels justified in using force.

In fact, however, force does not work; not only may the exercise

of force be ethically wrong, but it usually does not achieve the result that the administrator tries to achieve. I should like to relate an instance.[2] There is a community of Indian in Iowa —the Fox, or Mesquakie— with whom several students and I have been working. They have an excellent school on their settlement, run by the Bureau of Indian Affairs, and they are very anxious to keep it. But the policy in Washington is to hurry the process of assimilation —remember, most non-Indians just assume that Indians will disappear and are anxious to become white men. Therefore, several years ago the Bureau of Indian Affairs proposed to the tribal council that the Indian school be turned over to the state to be run as a public school. They asked the Indians to discuss the matter and said they would return in six weeks for the decision. Unfortunately they made it appear to the Indians that although they could discuss it freely, they would have to agree to the proposal in the end. The result was that the Indians among themselves never discussed the proposal on its merits at all. What was the use? It was not too important to them who ran their school —an office in Des Moines, Iowa, or an office in Washington, D. C. But the fact that it seemed to be so important to the Bureau of Indian Affairs made them believe that there was more to the proposed change than met the eye. Therefore, they were all against it. But since the government seemed bound to use its authority, they just retreated into silence. When, after two months, the government officials heard nothing, they signed a contract with the state superintendent of schools to turn over the school. The next the Indians knew there was a meeting with the state officials who, for the first time, learned that the Indians opposed the transfer. The state superintendent then tore up the contract, figuratively, because she didn't want to manage a school against the will of the community.

So all the force and authority of the Bureau were useless. And the affair, in the eyes of the Indians, is one more reason for them to distrust the administration. It seems clear and obvious that nothing constructive can happen there until the Indians are permitted to make their own decisions. I am sure that this must be the case in all similar situations. And we are now in an era when, in many parts of the world, colonies which are not given the freedom to make their own mistakes, will take that freedom.

---

2 Reported in Fred Gearing, "Today's Mesquakies", *American Indian*, Vol. 7, Nº 2, Spring, 1955.



India del Canadá Oriental.

Cortesía del *Department of Mines. Geological Survey.* Canadá

IDEOLOGÍA GUARANÍ

por Natalicio González

Summary

The author expounds his thesis that in order to be able to understand a culture to its fullest —in this case the Guarani— it is necessary to discover what constitutes its soul or in other words, its thought or ideology. With this end in mind, he makes a careful linguistic study which brings out high concepts implicit in the Guarani language. Delving into the etymology of the richly compounded Guarani words, he begins to show various concepts of unsuspected philosophic depth.

Thus, first appear the ideas of *Being* (*e*) and of *becoming* (*ha'e*), with a series of extraordinarily expressive derivatives. From this, comes the concept of *nothing*, as "that which is beyond the being"; of thing as "the external which can be possessed by man", etc.

The author then moves on to the origin of the concept of number in Guarani, in which is clearly displayed its character of mental synthesis: *peteing*, one: "there is only this"; *mocong'ing*, two: "there is that and this". He also analyzes the various Guarani ideas of *truth*, which are applied from different points of view: as "to speak authentically", or as "a wish from the bottom of the soul that it shall be thus".

Finally he concludes this work with the examination of the Guarani idea of soul, of God, and of the hereafter, displaying a wondrous conception worthy of being taken into account and of being studied by every humanist who interests himself in the highest creations of human thought. In our case, from the Indianist point of view, it is of maximum importance, since it manifests the soul of the Guarani psychology and culture.

La etimología, el camino para descubrir la filosofía guaraní

El prejuicio europeo contra las razas americanas, cuyo origen debe buscarse en la intolerancia religiosa por un lado, y en el afán de justificar la conquista por otro, se caracteriza por su tenaz supervivencia en el mundo moderno. Generalmente el investigador se acerca a las magnas civilizaciones indígenas como quien se aventura en un mundo bárbaro, pródigo en hábitos crueles, salvajes, sin detenerse a pensar en la Europa del siglo XVI, que Montaigne, testigo de calidad, conceptuaba incapacitada a considerarse superior al mundo americano, por haber incurrido en hábitos más horrendos que el propio canibalismo. Pese a todo, es provocar la ironía y la incredulidad de la clase intelectual hablar de una metafísica o filosofía india, o simplemente de una concepción abstracta de los problemas del *Ser*, existente en los pueblos americanos antes de la aparición del blanco. Cuando un historiador como don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl documenta en forma irrefutable, con datos mucho más convincentes de los que

ofrecen como prueba de sus dichos los cronistas de la antigua Roma, la vida y el pensamiento de ese admirable Nezahualcóyotl, se le toma como un vanidoso novelista que transfigura e idealiza con los toques de su fantasía, la bárbara figura de uno de sus antepasados. Y cuando se trata de guaraníes, que no han dejado libros como los aztecas, pero cuya botánica médica y agrícola no ha podido ser rectificada por la ciencia moderna, el escepticismo es todavía mayor. Y sin embargo, aún subsiste, cada vez más vivo y hablado por cuatro millones de personas, el idioma de esa grande e inteligente raza, con su vasto vocabulario en que puede leerse, sin posibles adulteraciones, las concepciones guaraníticas del *Ser* y del universo.

Se puede reconstruir, con irreprochable fidelidad, el mundo abstracto de las razas indígenas de América, con sólo rastrear ese mundo en su propio idioma, con el concurso de la etimología. Pero para emprender estudios de este género es imprescindible el conocimiento y dominio absolutos de la fonética de esos idiomas, porque la grafía, adaptación de la escritura europea, es anárquica y conduce constantemente a errores innumerables. Ni un sabio como Martius escapó a ese peligro. Y es que cuando se trata de un idioma americano, una misma palabra es presentada con grafía diferente según que la escriba un castellano, un catalán, un francés, un inglés o un alemán. Por eso, quienes estudian el idioma escrito de los indios, y no su idioma hablado, de fonética tan compleja y extraordinariamente rica en sutilezas casi imperceptibles, han llegado hasta a imaginar dialectos que no existen.

El breve panorama de la ideología guaranítica, que ofrezco a continuación, se halla fundado en el testimonio de la etimología. Su interés reside en iniciar un género de estudios que no ha sido abordado a pesar de su singular importancia. Se trata de un antecedente no explorado, pero imprescindible para cualquier filosofía que se quiera estructurar en el Nuevo Mundo en conexión con nuestros pueblos.

El concepto del Ser

E, sonido pleno que en la frase asoma como una isla de sortilegio, aislado de las demás voces por el acento glótico, es una de las raíces más arcaicas, inmemoriales del idioma guaraní. Lleva entrañada una anfibología apasionante, que nos permite ahondar en el pensamiento metafísico de una aguerrida raza americana. *E*, no es el yo, el ego, sino el *Ser*, y simultáneamente el Verbo, pero lleva embebida la idea del yo, del ego. Y se produce esta extensión de sus

significaciones originarias, porque en la mente del indio la idea del *Ser* lleva implícita la idea de una individualidad diferenciada, de una entidad psicológica que se manifiesta por actos libres y espontáneos frente a las sugerencias del mundo mental y físico. *E*, en su significación de ego, debe ser tomado como una afirmación vital del *Ser* individualizado, y no como simple sujeto del verbo. En guaraní el pronombre yo es *che*, pero su función es puramente gramatical y se reduce a esclarecer los movimientos verbales.

Repetimos: *e*, significa simultáneamente *Verbo* y *Ser*, y anteponiéndole una partícula que connota movimiento, vale tanto como *decir*. Esta anfibología se explica porque la conciencia se manifiesta en el monólogo interior, inarticulado, que es la manera como el *yo*, el *Ser* individualizado, adquiere noción de sí y enjuicia el mundo fantasmagórico que le llega a través de las sensaciones. Y demuestra al propio tiempo que la conquista de la palabra representa la aparición de la conciencia en el hombre.

Hay una raíz milenaria, *ha*,[1] que embebe la idea de movimiento, de traslado, y que se ha convertido en la raíz de un verbo equivalente a ir, que a veces, por un caso de irregularidad verbal, suena *ho* (*ha* en primera persona y *ho* en segunda y tercera). Antepuesto a *e* da la voz *ha'é*, hablo, digo, si nos atenemos a su intrínseca equivalencia española, pero que traducida literalmente quiere decir *ente que se va*, lo que nos revela que en la mente del indio el acto de hablar era una evasión. Las dos raíces que componen la palabra *ha'é*, obediente a una ley idiomática corriente en guaraní, se refunden y crean una nueva voz, *he*, sabroso, dando nominación a las impresiones gustativas que vienen a enriquecer los atributos del *Ser*. La boca articula la palabra y es también por allí que adquirimos la noción de los sabores: así como la palabra es un medio de racionalizar las sensaciones internas, el gusto es un sentido que incorpora a la conciencia un vasto sector del mundo exterior, en sus manifestaciones invisibles pero reales. Es una especie de lenguaje de las cosas que informan al cuerpo, antes de ser ingeridas, sobre su propia naturaleza, mediante las sensaciones agradables o desagradables que provocan. Resulta, por lo tanto, rigurosamente lógico este proceso etimológico.

Y aparece la radical *aí*, sarna, que por extensión se aplica a todo lo feo y desagradable. Después de integrar la voz *vaí* (contracción de *tová aí*, sarna de la cara), que significa feo; después de hacerse presente en *araí* (contracción de la *ara aí*, sarna del cielo), voz con que

---

1 Dése a la h (cuando no forma parte de la doble letra ch), el sonido fuerte, aspirado, que tiene en alemán.

se designa la nube; también contribuye a dar nombre a un matiz de los sabores, y agregado a *he* da la voz *haí*, equivalente de agrio.

Pero volvamos al tema originario. *E* es una presencia animadora que coordina todo esfuerzo tendiente a recoger los datos objetivos en que se funda el conocer, y que discierne los resultados de este esfuerzo, haciéndolos inteligibles. Estamos viendo, por lo que antecede, que esta función de *e (Ser* y ego al propio tiempo), se halla documentada por la presencia de esta raíz en una serie de palabras.

El vocablo *e* en nominativo se convierte en *te*. Antepuesto a la sílaba dominante de *pe'á* (abrir), es decir, a la voz *a*, que por ley de eufonía se convierte en *sa*, tenemos *tesá*, ojo, o sea el *ser que se abre*, con lo que se da la idea de que el órgano de la visión es una abertura del ser sobre el mundo circundante. Mediante el mismo proceso etimológico, de aglutinación de sílabas dominantes de varias voces (una verdadera metáfora concentrada, tan característica de la estructura del guaraní), vemos que *te* antepuesto a la sílaba dominante de *tuichá* (grande), da la voz *techá* (ver), que etimológicamente vale por *ser que se amplía, que se agranda.* ¿Y no consiste realmente la función de ver en un enriquecimiento del *Ser*, en una incorporación al *Ser* de todo cuanto cae bajo la vista, de todo cuanto aprehendemos con la mirada y que por esta vía entra a formar parte de nuestra individualidad en forma de nociones, de concepto de las cosas? Pero si vemos el mundo material con los ojos físicos, en cambio lo que recordamos es lo que escucha el alma, y lo que añoramos se integra en nuestra mente con las ficciones de la imaginación. En efecto, recordar es *mandu'á*,[2] de *ang*, alma; *ndú*, oír; *a*, caer: lo que cae a oídos del alma (La *m* inicial es una letra intrusa que aparece por ley de eufonía). Y saudade es *hechá'ga'ú*, de *hechá*, ver, y *ga'ú* o *gua'ú*, imaginaria, ficticiamente, o sea *ver imaginariamente, ver con la imaginación.*

Tesá, ojo, por extensión llegó a significar luz. Por eso, originariamente se decía en guaraní y aún se dice, *ara resá*, ojo del cielo, para significar la luz del día. Pero el genio sintético de este idioma siempre tiende a dejar de lado lo supérfluo, y a veces hasta lo que no es supérfluo, y por eso la voz *ara* ha llegado a encerrar una bella anfibología: significa indistintamente *ara* y *ara resá*, es decir, con esa voz unas veces se nombra al cielo y otras veces a la luz.

Esta tendencia a referir lo espiritual y lo intelectivo a lo material,

[2] Por carecer las imprentas de signos especiales, a las vocales nasales las hacemos seguir de las letras *ng*, pero con la advertencia de que esas dos consonantes denotan la nasalidad de la vocal que le precede, y nada más. Cuando se duplica la g, la segunda forma sílaba con la vocal que le sigue.

de dar nombre al ente o a la cosa teniendo presente algo primordial en él o en ella, está en la esencia del idioma guaraní. Es su manera constante de ir aclarando nuestra noción del universo. Por eso padre en guaraní es *ru,* traer, o sea el que trae, por alusión al hijo que evoca de los hondones de la vida; y madre es *sy,*[3] dolor, referencia indudable al padecimiento de la mujer en la hora del alumbramiento.

El indio guaraní daba alma a las cosas, o las henchía de contenido humano, de un sentimiento o de una idea, y en su lenguaje quedan huellas indelebles de esta marcha de su espíritu. Su universo era un universo animado y animoso. No pudo concebir nunca el espantoso y desolado *nihil* de los antiguos. Por eso la palabra *nada* se traduce en guaraní por la palabra *nva'e'vé,* compuesta de *nva'é,* cosa, y *ve,* más allá. *Nva'e'vé,* nada, es en guaraní la infracosa, lo que está más allá de la cosa, lo que escapa a nuestra percepción, lo que ya no es objeto de nuestro conocimiento. Es un submundo al que no penetramos, pero es todavía un algo que tiene su propia realidad, sutil, inaprehensible, que tal vez se haga sentir en ciertos momentos como un aliento cósmico que nos roza de paso, como un viento sagrado, pleno de presencias enigmáticas. No es el *no Ser,* sino lo que nuestro *Ser* no percibe.

¿Y qué es la cosa? *Nva'é,* cosa, entraña la idea de la posesión. *Che nva'é,* quiere decir lo mío; *nde nva'é,* lo tuyo; *inva'é,* lo de él o de ella. *Nva'é,* cosa, era lo externo de que el hombre se iba posesionando mediante el conocimiento que de él alcanzaba, a través de las nociones que de él tenía. Conocer es poseer; es ensanchar el ser más allá del ámbito del cuerpo; es un acto de hegemonía activa de la individualidad. De ahí que el hombre primitvo mirase como suyos los enigmas que iba discerniendo a través de sus experiencias. Ulteriormente, poco a poco, sin perder su significación originaria, *nva'é* enriqueció su sentido y sirvió para designar genéricamente las entidades del mundo físico. *Nva'é* llegó a tener el mismo sentido que en español la palabra *cosa.*

El concepto de número

Simultáneamente a su tendencia a referir lo espiritual y lo intelectivo a lo material, se advierte en el guaraní una íntima pasión por la claridad y por lo concreto. La fusión de ambas tendencias en un

---

3 La letra *y* es una vocal nasal y gutural a la vez. Suena aproximadamente (no de la misma manera) como *u* francesa. Cuando le preceda otra *y*, es decir, cuando esta letra se duplica, la primera mantiene el valor que se le da en español como consonante.

mismo impulso hace que las abstracciones guaraníes terminen siempre por tener un soporte material, una base física. Es interesante seguir a través de la filología esta marcha del espíritu.

Ya hemos dicho que la idea del *Ser*, abstracción pura, se expresa con la raíz *e*. La forma verbal de esta raíz es *ha'é*: *che ha'é*, yo soy; *nde ha'é*, tú eres. Si se le pospone la voz *eté*, que vale lo mismo que auténtico o verdadero, se forma, por contracción, la palabra *heté*, *teté* en nominativo, que quiere decir cuerpo, o literalmente, el *ser auténtico*. De modo que el guaraní, a pesar de su animismo medular, concebía el cuerpo como la expresión viva y veraz de sí mismo, tal vez porque en la persona física el *Ser* se torna tangible, al adquirir corporeidad. Prueba evidente del genio concreto de la raza.

Y no obstante, el indio estaba lejos de ser un materialista. Si incurre en estos extremos, llevado de su pasión de lo concreto, es sencillamente porque lo material, aún lo inanimado, contiene un elemento abstracto, una entraña metafísica; y es función de la mente humana descubrir y extraer ese elemento abstracto de las cosas del contorno. El primero que concibió la cantidad, de un modo oscuro probablemente, comenzaría por dar nombre a las cosas simétricas y homogéneas halladas a su paso, conforme al lugar que ocupaban dentro de un ordenamiento espontáneo: *uno*, *dos*, *tres*, *cuatro*... Luego notaría que dos objetos similares colocados junto a otros dos, constituyen cuatro. De esta observación del mundo invisible, de esta realidad puramente material, extrajo la simbología del hecho, y construyó la fórmula $2 + 2 = 4$. Es decir, un concepto puro, perfecto, indestructible, nació de un objeto material grosero, impregnado del pensamiento humano, que necesita de este soporte material para dar el salto a la abstracción.

El guaraní ofrece la prueba filológica de esta marcha del pensamiento, que arranca de la observación de un hecho material para elevarse poco a poco hasta la esfera enigmática y apasionante de los números y el cálculo. En efecto, documenta con el testimonio inmemorial de sus vocablos, que los numerales derivan de adverbios de lugar. *Peteing*, uno, viene de la fusión o incapsulación de las siguientes voces: *Pévan'té* (éste solo), que pierde la sílaba débil del medio y se convierte en *pete*, que a su turno se junta con *oing* (hay), que al producirse la fusión pierde la vocal débil *o*. De donde *peteíng* (uno), literalmente traducido da esta frase: *éste solo hay.*

A través de un proceso idéntico, *among'va* (aquello), *cova* (esto) y *oing* (hay), mediante la pérdida de las sílabas débiles, la supervivencia de las sílabas fuertes y su incapsulación en una sola pala-

bra, se convierte en *mocong'ing* (dos), que literalmente traducido da esta frase: *aquello y esto hay.*

El concepto de la verdad

Del origen de los números pasemos a la concepción guaranítica de la verdad.

Cuando hablamos de *verdad* aludimos a una armonía entre un concepto (de elaboración mental) y una percepción o conjunto de percepciones captadas por la sensibilidad. Por lo mismo la *verdad* es relativa, perece por la disonancia imprevista que surje por cualquier causa entre el concepto y la percepción, o cambia con las variantes y variaciones de esa armonía. Un ejemplo clásico de las mutaciones de la *verdad,* dentro de la historia del pensamiento humano, nos ofrece el paso de la concepción toloméica a la concepción copérnica de nuestro sistema planetario. La *verdad* así definida tiene pura raigambre racionalista.

El equivalente guaraní de la palabra verdad tiene un sentido más vitalista. Verdad es *añeté,* o sea habla auténtica: *añe'eng* (hablo) y *eté* (auténtico); o más honda y más exactamente: *verbo henchido del ser auténtico: añe'eng* (hablo) y *teté* (cuerpo o ser auténtico, según lo dejamos dicho). *Verdad* es más adecuada para referirse a la noción intelectualista de la realidad circundante. En cambio, *añeté* expresa mejor las verdades irracionales, que se imponen a pesar de la inteligencia. Es como un grito de afirmación desesperada que salta de las entrañas, una evidencia que hace frente a las negaciones de la razón, que se nutre de sangre y de alma, de cuerpo y de voluntad de creer, de lo ponderable y lo imponderable.

Un viajero que cruza la selva en plena noche puede conocer el miedo, sobre todo si va solo, por efectos de la magia silvana. Tal vez un tronco de forma extravagante baste para provocar el pavor. La *verdad* racional, al menos, ha de atribuir a ese factor material el espanto que estremeció al supuesto viajero. El *añeté* tiene que tomar en cuenta lo que percibió y sintió el caminante de la selva nocturna, todos los factores vitales, anímicos, que crearon el estado de pavor. Un tronco tomado aisladamente no puede generar un tal sentimiento ni en los más medrosos. Lo que asusta es lo que cree ver y ve el pavorido, lo que percibe como realidad espantable, capaz muchas veces de provocar la demencia o la muerte, y que escapa totalmente al presuntuoso análisis racional.

El *añeté* es una afirmación que garantiza la existencia de aquello en que incide; es una afirmación vitalista, apasionada, que alcanza

lucidez repentina en mundos en que la razón no logra penetrar. Hay cosas que se captan en la sombra, cosas que se adivinan o se sienten pero que se niegan a asumir formas lógicas, a seguir el orden natural del pensamiento, o a someterse a una comprobación analítica. Tales las que se refieren a la muerte, al amor, a la vida, a la religión, a la poesía misma, cuando se trata de la verdadera poesía, y no de su retórico remedo. La afirmación con que se retorna de esos mundos cargados de sombras y cruzados de luces cegadoras, es un acto de evidencia mística, y no la última fórmula del razonamiento; no es una evidencia intelectual, sino algo así como una luz radiante y mortecina simultáneamente, que alimenta la débil esperanza del hombre. La palabra *añeté* da de ella una idea más adecuada que la palabra *verdad*. Pues, se trata de evidencias poéticas y místicas, y por lo mismo más duraderas o menos efímeras que las *verdades* racionales que el hombre construye y destruye incesantemente, en su marcha hacia no sabemos qué prodigioso destino, diabólico o divino.

El concepto del alma

Hay otra raíz milenaria: *ang*, o bien *ang'ga*. ¿De dónde ha salido esta raíz? ¿De un vago gemido, de alguna aspiración profunda, de alguna interjección que connotase tristeza, o tradujese la inquietud provocada por el misterio circundante en el hombre de la caverna? Es muy probable que lo ignoremos por siempre jamás. Hay ciertos secretos del lenguaje primitivo que escapan al análisis del hombre contemporáneo. La verdad es que *ang*, forma apocopada de su sinónimo *ang'ga*, significa alma y entra en una serie de voces guaraníes: la encontramos en *tang'seng* llorar, o sea *salírseles el alma (ang*, alma, y *seng*, salir). Y es curioso notar que *yahe'ó*, sinónimo de *tang'seng*, es decir, también llorar, se descompone en *yahei* (impacientarse) y *ó* (irse y también arrancar), de donde *yahe'ó* viene a decir *alejar o arrancarse la impaciencia o el mal humor*, tal vez por alusión a la acción sedante del lloro.

Ang entra igualmente en *ang'cang*, cabeza (de *ang*, alma, y *cang*, hueso), o sea hueso en que mora el alma, o lo que es lo mismo, asiento de la actividad intelectual, ya que lo intelectivo y lo anímico eran, para el guaraní, manifestaciones de un mismo fenómeno espiritual. Cabe recordar, a este propósito, que Alcmeón de Crotona ocupa un lugar importante en la historia de la filosofía griega por haber sido el primero en sostener que el cerebro era el órgano principal de que se sirve el hombre para pensar e imaginar. Pero sigamos: toda imagen, esculpida, pintada o dibujada, es *tá'ang'gá* (de *tá*, piedra; *ang*,

alma; *gá* o *ga'ú*, más frecuentemente *gua'ú*, falso o figurado), de donde *ta'ang'gá* significa, literalmente traducido, *pseudo alma petrificada*. Todas estas traducciones nos revelan este hecho importante: en guaraní el pensamiento marcha al revés que en castellano, y al pasar una frase de un idioma a otro, sufre una inversión completa, un vuelco vertical.

El indio observó que la luz solar, interceptada por entidades opacas, proyecta una sombra impalpable que le pareció hecha del mismo sutil material del alma desencarnada, del *ang'güé* (lo que fue alma), y por eso llamó a la sombra *cuarahy'ang*, alma del sol. Dado el genio sintético del idioma, en muchas expresiones actuales se omite *cuara'hy*, o sea el nombre del astro solar, y con frecuencia se designa con la misma voz *ang*, tanto al alma como a la sombra.

Ang entra también en la designación del dios espiritual puro de los guaraníes, en la palabra *tupang*, que se compone de *tu* (padre) y *ang* (alma). De donde *tupang* viene a significar *Padre de las almas*, nombre adecuado a ese dios de bondad infinita, sin forma, inmaterial, invisible e intangible, que sólo se manifiesta en la actividad de sus atributos; dios espiritual puro, del que sólo emana el bien y nunca el mal.

A semejanza de los griegos, los guaraníes creían en la metemsicosis. El *ang'güé* o alma de los muertos merodeaba por los lugares donde vivió, amó y fue feliz, y con frecuencia se reencarnaba en animales o en seres humanos. Pero el alma de Héroe se alejaba rumbo al Paraíso indígena, rumbo al *Yvaga*, mítico país de árboles frutales *(yvaga* quiere decir *lugar de frutas)*, ubicado hacia el poniente, más allá del mar tumultuoso, junto a no sé qué divino otero. Allí, en ese sitio de eterna venturanza, divagan los Héroes, memorando sus hazañas terrestres y velando por el ilustre destino de su raza.

El culto del valor adquirió entre los guaraníes un desarrollo morboso y dio origen a la práctica de la antropofagia religiosa, o sea el sacrificio de los guerreros vencidos que no piden perdón y mantienen en la desventura una soberbia que desafía y zahiere. Montaigne recogió, de boca de los indios guaraníes que visitaron Ruán en tiempos de Catalina de Médicis, este fragmento de poema, que contiene el apóstrofo de un prisionero próximo a ser devorado:

Que atrevidamente vengan para arrancarme la vida;
que se reúnan y les sirva mi ágil cuerpo de comida.
Devorarán, no mi carne, no a mí, sino ciento y ciento
de sus ancestros que fueron mi bocado y mi alimento.
Estos músculos vibrantes, estas carnes y estas venas

son los vuestros, pobres locos que causáis risas y penas.
¿No advertís que de vuestros muertos padres la sustancia
aún a mis miembros presta una varonil prestancia?
Probad mis cálidos restos; saboreadlos sin susto
y conoceréis, al fin, de vuestra carne el gusto.

Creían los guaraníes que el valor y otras cualidades del espíritu se trasmiten a través de la carne doliente y sufrida del hombre, y por eso devoraban en sus grandes banquetes rituales el cuerpo de los valientes. Mas, como eran benignos, como entre ellos nunca se conoció el asesinato, es probable que con la dulcificación de las costumbres y un mayor desarrollo de su cultura, hubiesen terminado por reemplazar la práctica abominable de la antropofagia por algún rito equivalente, puramente figurado, como acontece en la más elevada de las religiones, en el catolicismo, donde el sacerdote bebe la sangre de Cristo simbolizada en el vino, y el creyente ingiere la carne de Cristo transustanciada en la ostia.

A los guaraníes les repugnaba profundamente la idolatría. En cambio, insuflaban en el universo entero un poético animismo. Genios creadores o benéficos, algunos de una gracia encantadora, poblaban las selvas, las aguas, la siesta de plata ardiente y la noche mística y pensativa. Hemos visto ya que su paraíso no estaba ubicado en el cielo sino en un lugar ignoto del planeta. Su astronomía tenía más belleza que verdad; se hallaba erigida sobre un fundamento estético y no sobre un fundamento científico. El cielo, en la mente del guaraní, estaba constituído por una materia quebradiza que se raja en las tormentas y produce el rayo *(ara'tirí)*, despidiendo un gran fulgor, el relámpago *(ara'verá)*, y haciendo resonar sus truenos *(ara'sunú)*, como un sordo tambor guerrero. Todos estos fenómenos meteorológicos son manifestaciones tangibles de la presencia de *Tunpang*, a quien se reconoce por sus actos, ya a través de la tormenta, del tornado o *turatang* (origen del americanismo *huracán)* que limpia la atmósfera del mundo, o de la lluvia que fecunda la tierra y salva las cosechas. Ya hemos dicho que las nubes son sarnas que empañan el cristal etéreo, y el viento *(yvytú)* que las arrastra y las deshace, es el cósmico aliento de la tierra. El sol, madre de la luz *(ara'sy* o *cuara'hy)*, es una fogata celeste que gira en torno a la tierra, provocando la sucesión del día y de la noche; y la luna, madre de la raza(*(yasy)*, pasa al propio tiempo por la genitora de las estrellas y por eso es más grande que ellas. En la poética dicción del indio, los astros son fuegos de la luna *(yasy'tatá)*, chispas desprendidas de esta hoguera mayor que recorre como una pálida antorcha los caminos del cielo

nocturno, y Venus, la de los ojos llameantes *(tesá yayá)*, es denominada *yasy' tatá guazú*, que literalmente traducida dice *fuego grande de la luna.*

Contra lo que generalmente se piensa de los indios, los guaraníes nunca fueron fatalistas. Según ellos, el hombre nace armado para dominar el universo, esculpir con su sabiduría el propio destino, vencer a la propia muerte. Los guaraníes no creían en la fatalidad de nuestro fin terrenal. La muerte, para ellos, es una contingencia de la vida, como el hambre, como la enfermedad, como la salud, como todas las cosas de este mundo, si bien más grave porque transforma totalmente el destino individual. Siempre han muerto los hombres; no hay uno que se haya salvado; a lo más, muchos alcanzan una larga y florida ancianidad; pero eso ocurre porque son infinitas las asechanzas del camino. Si apareciere un hombre suficientemente sabio, una inteligencia capaz de sortear las celadas de la muerte, así como el guerrero hábil esquiva el golpe de la flecha, ese hombre viviría eternamente, alcanzaría la inmortalidad. La muerte, piensa el indio, es un mal esquivable como todos los males. Y no deja de tener grandeza este pensamiento de un optimismo audaz y desesperado.





El Excmo. Sr. Mariscal D. Cândido Mariano da Silva Rondon, insigne indigenista brasileño.

CONSIDERACIONES SOBRE EL PROBLEMA ECONÓMICO DE LA REGIÓN TZELTAL TZOTZIL

por ALEJANDRO D. MARROQUÍN

Summary

The economic changes which the NII has achieved up to present time in the Tzeltal Tzotzil region have been carried out using the Indians as workers in the projects which have been undertaken there, creating new techniques of production (advances in agriculture, in the tile industry, in nixtamal mills, etc.), promoting new needs and thus changing consumer habits by means of educational organizations and by the creation of cooperatives.

But, to achieve an economic change which is effective and obvious, it is necessary to focus action directly upon the city of San Cristóbal las Casas, commercial center of the region. This is necessary because economic factors like all social factors are found linked together to form the economy of a region, always having a central nucleus towards which all converge, which in this specific case is San Cristóbal las Casas. Thus favorable economic transformation, effected in the converging point of the small Indian economic units necessarily would redound also to their benefit, bringing about a general evolution of the entire region.

The plan which the NII intends to carry out to achieve the economic development of San Cristóbal las Casas is to implant the various light industries which will best fit in with local production, without neglecting at the same time the economy of the Indian communities in the zone, achieving in this way a rapid advance in the economic development of the Tzeltal Tzotzil region of Chiapas, Mexico.

I.—Importancia del enfoque económico regional

La característica primordial de los hechos económicos es la de que son, ante todo, hechos sociales; hechos que tienen lugar dentro de cuadros pre-establecidos, que se imponen con fuerza co-activa a los seres humanos. Acertadamente se ha destacado la circunstancia de que, incluso en las llamadas sociedades primitivas, los actos económicos son realizados "no por individuos, sino por hombres que viven en sociedad".[1]

La segunda característica de los hechos económicos consiste en que, como todos los hechos sociales, quedan bajo el imperio de la conocida regla sociológica de la totalidad solidaria; esto quiere decir que los hechos económicos están ligados unos con otros, se combinan y entre-cruzan en una complicada trama social, de la que surgen ins-

---

1 *L'Economie Primitive.* Traduc. Francesa. París, Payot, 1937, pág. 33.

tituciones y sistemas que exigen para su correcta y adecuada interpretación, el estudio integral del conjunto.

Por regla general no existen economías cerradas absolutas que puedan auto-abastecerse a sí mismas; la economía de las pequeñas comunidades forma parte de otro complejo económico mayor y, por lo tanto, la comprensión de la economía de esas pequeñas comunidades, solamente es posible mediante el enfoque total del sistema económico completo pues, "en una sociedad nada se comprende si no es en relación al todo, a la colectividad entera, y no por relación a partes separadas".[2]

Las consideraciones anteriores sirven para destacar dos afirmaciones importantes: 1ª: que las múltiples economías de los diversos pueblos indígenas que se encuentran en la región Tzeltal-Tzotzil son simples partes de todo un sistema económico más complicado que corresponde a la totalidad de la región. Y 2ª: que, por tanto, el estudio y comprensión de estas varias pequeñas economías, solamente puede lograrse con la eficiencia requerida, sobre la base del estudio de la economía regional como un sistema completamente desarrollado.[3]

En nuestro trabajo *Problemas económicos y sociales del municipio de Ocosingo,* hemos consignado la siguiente definición de una zona o región económica: "La región económica es una región natural de circulación interna relativamente fácil, en donde se encuentra un factor productivo sumamente poderoso, gracias al cual los demás factores de la organización económica actúan y se concentran, facilitando así la satisfacción de las necesidades primordiales de la vida humana e integrando, en un conjunto unitario, a las diversas unidades económicas mínimas dispersas por toda la región natural". En la zona Tzeltal-Tzotzil, condiciones geográfico-naturales imponen una clara delimitación de toda una región ubicada en los Altos de Chiapas y en la cual, un núcleo central poderoso que controla los elementos de la producción agrícola más importante, concentra los aspectos fundamentales y generales de las diversas unidades económicas que corresponden a cada pueblo en particular. Ese núcleo central fundamental es la ciudad de San Cristóbal Las Casas, cuya dinámica acción centrípeta hace que las diversas comunidades indígenas se sometan e integren en su poderosa órbita de acción económica. Pero así como no es posible comprender todo el sistema económico social de San Cristóbal las Casas sin estudiar también el complicado sistema de relaciones intra-regionales que dicha ciudad mantiene y desarrolla

[2] Note de Methode. *L'Année Sociologique* (Nouvel Serie). Tomo II, 1925.

[3] Véase, Gonzalo Aguirre Beltrán. *Formas de Gobierno Indígena.* México, 1953, pp. 99 y sig.

con las comunidades que quedan dentro de su órbita de acción, así tampoco es posible comprender el carácter esencial de cada economía indígena sin enfocar también el estudio respectivo de la relación de la comunidad indígena con el núcleo económico central.

El estudio integral de una región económica no solamente centra en sus debidas proporciones los objetivos a investigar, no solamente abre perspectivas más amplias, sino que también nos descubre nuevas posibilidades para el enfoque de los objetivos de acción inmediata que buscan realizar transformaciones culturales en el seno de las comunidades indígenas, todavía no incorporadas al proceso de integración nacional. Así, por ejemplo, el enfoque regional económico nos permite descubrir el punto neurálgico en el cual debemos concentrar el peso de la acción administrativa a efecto de lograr la transformación total de toda una región; porque afectando la economía del núcleo central, se puede lograr mucho más fácilmente la integración de todas las pequeñas economías sometidas a la influencia de dicho núcleo, con mucha mayor facilidad y rapidez, e incluso con menos costos, que si trátaramos de llevar a cabo la transformación de todas y cada una de las comunidades en particular.

Las razones anteriores hacen ver, por sí solas, la enorme importancia que tiene entonces el enfoque económico de toda una región y, por consiguiente, la que tiene el estudio económico regional que actualmente se está llevando a cabo en la Ciudad de San Cristóbal las Casas, Chiapas, México.

II.—Características económicas de la región de San Cristóbal las Casas

Tres elementos encontramos como integradores de la referida región.

1º—El núcleo económico central constituído por el centro urbano religioso, administrativo, feudal, mercantilista, constituído por la ciudad de San Cristóbal las Casas.

2º—La periferia rural o cinturón indígena que rodea el núcleo económico central.

3º—Los varios pueblos indígenas.

La totalidad de la economía regional puede ser caracterizada como sistema económico agrícola mercantil regional que, como tal, mantiene relaciones de interferencia y de intercambio con el sistema económico nacional que abarca, naturalmente, a todo el país.

Los caracteres fundamentales de la economía del núcleo central se manifiestan en la forma siguiente:

Todos ellos son propios de una economía urbana, citadina y constituyen la estructura o base social sobre la que descansan las funciones encomendadas a la ciudad, como son las de ser el centro director religioso de toda la región; ser también el asiento de una serie de entidades administrativas y, finalmente, ser el asiento de los sectores feudales y mercantiles que proyectan su actividad económica en un sentido esencialmente regional.

Dentro de esta economía citadina encontramos los siguientes elementos:

a) Unidades económicas que dependen directamente del centro urbano y que se dedican al trabajo agrícola: las llamadas fincas y "labores" cuya explotación descansa sobre el trabajo indígena mal remunerado, que es la base de sustentación y predominio de los elementos feudales que aún subsisten dentro del sector dirigente de la ciudad.

b) Instituciones crediticias cuya función concentrada en la ciudad, utiliza la poderosa palanca del crédito, para estimular o deprimir la actividad productiva de las varias unidades económicas existentes en la ciudad y fuera de ella.

c) Instituciones de acaparamiento y de distribución monopolística, cuya poderosa fuerza económica es decisiva en cuanto a la orientación y desarrollo de toda la economía regional.

d) Instituciones abastecedoras de los núcleos y comunidades indígenas de la región así como también de los elementos citadinos.

En la economía indígena encontramos como elementos característicos a los siguientes:

a) La economía comunitaria indígena orientada principalmente hacia el auto-consumo y limitada institucionalmente por marcos culturales de origen tradicional (instituciones de las llamadas economías de prestigio). Lo fundamental de esta economía comunitaria es que su producción está orientada, no hacia el cambio, sino directamente para el consumidor, pero, como sus límites naturales y culturales, ya indicados, son demasiado estrechos, el problema de la satisfacción de las necesidades se resuelve mediante déficits periódicos que tienen que ser resueltos a través de la orientación de la actividad económica hacia objetivos que trascienden los límites de la comunidad.

b) Instituciones económico migratorias que tienen por finalidad cubrir el déficit originado en la economía de auto-consumo de la comunidad. Este aspecto de la actividad económica se manifiesta a través de un ciclo migratorio mediante el cual los indígenas emigran hacia las fincas de café y otros centros importantes de trabajo, a efecto de lograr ingresos que les permitan satisfacer aquellas necesidades que no han sido cubiertas por la limitada economía comunitaria. En resumen, las causas que provocan el ciclo migratorio son las siguientes:

1º Estrechez económica;
2º Necesidades provocadas por la economía de prestigio (cargos religioso-políticos, casamientos, mayordomías, etc.);
3º Nuevas necesidades que surgen del contacto con centros urbanos más desarrollados.

c) Terminación del ciclo migratorio. Cuando el indígena retorna de las fincas de café, lo obligan pautas tradicionales a invertir sus nuevos ingresos en el centro económico de San Cristóbal las Casas; todos los implementos destinados al vestido de la familia y algunos útiles hogareños son comprados a los comerciantes del núcleo urbano; así mismo se gastan parte de los ingresos en la obtención de víveres con los cuales la familia indígena puede subsistir hasta la inmediata cosecha; se reserva también una parte para pagar las deudas contraídas con motivo de los gastos de la economía de prestigio y finalmente, el resto es consumido en bebidas alcohólicas, pago de multas, robos y estafas de que suele ser víctima el indígena en el aludido centro ladino.

Tanto los elementos de la economía agrícola mercantil como los que se refieren a la economía indígena, se integran y complementan en un solo sistema. La economía nacional por su parte, penetra su influencia dentro de este sistema a través de las instituciones crediticias, en íntima vinculación con las instituciones acaparadoras y monopolísticas y mediante el aprovisionamiento de todos aquellos elementos mercantiles demandados por el comercio regional.

Se calcula que anualmente, marchan hacia las fincas de café entre doce y quince mil indígenas; suponiendo que cada uno de ellos trajera ahorros en cantidad de cien pesos, resultaría que esta población fluctuante trae a San Cristóbal, para consumir en el comercio, más de un millón de pesos; los sectores mercantiles de San Cristóbal tienen,

pues, en la población indígena, a sus principales clientes, tanto más cuanto que dichos clientes, por su status inferior, desconocen los precios que rigen en el mercado nacional y aceptan, voluntariamente o no, artículos de mala calidad, pagándolos como si fueran productos de primera clase. Por otra parte, la economía indígena produce una serie de elementos indispensable para la subsistencia del núcleo urbano como son frutas, huevos, maíz, cerdos, etc. Particularmente el cinturón indígena que rodea a San Cristóbal es el que cumple esta función abastecedora; la ciudad a través de una serie de instituciones que van desde las "atajadoras" hasta los comerciantes ambulantes, acapara los productos indígenas antes de llegar al mercado citadino y los somete a poderosas fuerzas económicas que hacen subir en un 50 % los precios de los artículos; se distribuyen posteriormente en el mercado citadino o se envían a los grandes centros de consumo nacional con el fin de obtener mayores ganancias.

Otros elementos productivos importantes de la región, como son el trigo, la ganadería y los productos lácteos e incluso productos más lejanos, como es el café, son controlados por representantes intermediarios de grandes empresas mexicanas o extranjeras, los cuales concentran en San Cristóbal los resultados de múltiples compras parciales, para después remitir los grandes conjuntos de unidades hacia los centros de mayor consumo.

La interpretación de las dos economías se manifiesta, por un lado, en la actividad parasitaria del núcleo central urbano y por el otro, en la actitud de sumisión y de dependencia asumida por los núcleos indígenas. Sobre esta estructura económica de base muy poco equitativa se apoya una ideología tradicionalista y conservadora que tiende a mantener las antiguas estratificaciones de casta que perviven desde la época colonial.

III.—El Instituto Nacional Indigenista como factor de cambios económicos

La sola presencia del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en San Cristóbal las Casas ha significado un fuerte estímulo para el desarrollo económico de esta región. El centro tiene un presupuesto anual de gastos de poco menos de dos millones de pesos, de los cuales más de un millón —$ 1.127,373.31 en 1954— es invertido en San Cristóbal y su región adyacente, por el I.N.I. en el ejercicio de sus actividades; esta inyección de más de un millón de pesos que recibe directamente el núcleo central económico de la región, ha significado un poderoso estímulo para el sector mercantil, cuyo volumen de operaciones se ha

duplicado con motivo de las demandas hechas por el I.N.I. y sus empleados. Puede apreciarse lo que significa esta aportación económica cuando se considera que el presupuesto de gastos del municipio de la ciudad no excede, al año, de $ 215,000.00 y que el I.N.I., por lo tanto, tiene una capacidad de inversión 7 veces mayor. El beneficio obtenido directamente por los comerciantes de San Cristóbal por la sola presencia del I.N.I. en dicha ciudad es apreciado por el sector de los comerciantes, los cuales, a pesar de la ideología conservadora y tradicionalista que priva en la ciudad, han externado su apoyo y simpatía a las actividades indigenistas.

Pero la acción del I.N.I. no persigue ciertamente el fomento y desarrollo de los sectores mercantiles citadinos, sino que toda su actividad, directa o indirecta, ha contribuído a la transformación parcial, pero bastante profunda, de la economía indígena. Toda actividad de promoción cultural entraña, aunque sea de manera indirecta, un cambio económico; la eficaz acción sanitaria, por ejemplo, al mejorar las condiciones de salud en las comunidades indígenas, asegura una mayor eficiencia y un mejor rendimiento de las fuerzas humanas de trabajo y por ende una mejoría económica; el perfeccionamiento de los sistemas educativos, al inculcar en los sectores indígenas nuevos conocimientos encaminados al mejor dominio del ambiente natural y el aprendizaje de nuevas técnicas y oficios, aseguran también cambios económicos en beneficio de la población indígena; lo mismo puede decirse con relación a los cambios que se introducen en las técnicas de cultivo y en el desarrollo y difusión de nuevas actividades productivas. Es más, puede asegurarse que la actividad del Centro Tzeltal-Tzotzil ha sido fecunda en el breve período de cuatro años que lleva de estar en funciones: la productividad de las diversas economías indígenas se ha incrementado de un 20 a un 50 %. Cabe indicar, sin embargo, que a un aumento de la productividad, debieran corresponder nuevas pautas culturales en lo que se refiere al consumo y que, en este último terreno, la acción del Instituto ha sido todavía muy débil. Hemos enseñado al indígena a producir más, a obtener mayores ingresos, pero no hemos logrado cambiar su sistema de necesidades, ni sus pautas tradicionales de consumo.

La acción económica transformadora del Instituto se verifica a través de los siguientes procedimientos:

1º *Utilización del indígena como trabajador.* Para la construcción de caminos y otras obras materiales el Instituto utiliza a una gran cantidad de elementos indígenas a quienes paga los mejores salarios de la región, asegurándoles también una serie

de prestaciones sociales (servicios médicos, indemnización por accidentes, etc.) completamente desconocidas o inaplicadas en la región. De esta manera las comunidades indígenas son beneficiadas doblemente; por un lado, con el ingreso extraordinario que significan los salarios que devengan como trabajadores y, por el otro, por los beneficios trascendentales que obtienen con las obras materiales, particularmente con los que reportan en el terreno económico, los caminos que el I.N.I. construye y que son las piquetas demoledoras de las murallas de aislamiento natural que rodean a las comunidades indígenas.

2º *Creación de nuevas técnicas de producción.* El I.N.I. se esfuerza por introducir los adelantos de la técnica agrícola a todas las comunidades indígenas cuyo sustento primordial se obtiene de la agricultura; pero la acción del I.N.I. no se detiene ahí, se busca complementar la labor agrícola con actividades artesanales que amplían así el horizonte económico respectivo; por ejemplo, el Instituto ha introducido la industria de la tejería en varios lugares de la zona indígena con éxitos notables; hay tejerías en los parajes de Ashlum, de Chanal y de Polhó, lugar este último, de donde se surten los pedidos de otros parajes cercanos. Lo interesante es que la teja ha sido aceptada totalmente por las comunidades indígenas e integrada a la vivienda de los mismos con consecuencias que benefician en general a las diversas familias. Después de algunas experiencias un tanto negativas, se empiezan a introducir industrias tales como la barbería, la de los molinos de nixtamal y la sastrería, utilizándose como palanca de proyección económica el estímulo del interés individual; se ha superado el procedimiento antiguo de constituír pequeños centros artesanales o industriales del Instituto en cada comunidad, por verdaderos centros de producción propios de cada comunidad; por el sistema primero, el Instituto corría con las pérdidas y ganancias y, como los que estaban al frente del organismo respectivo, tenían sueldos fijos relativamente altos, los organismos resultaban incosteables. En la actualidad el I.N.I. entrega los elementos técnicos de una industria a una comunidad y ésta los administra por su cuenta a base del interés individual de los que están al frente de dichas empresas. Así se ha logrado que las nuevas industrias se integren en la vida económica de la comunidad y obtengan verdaderas ganancias.

3º *Promoción de nuevas necesidades y por ende modificación del consumo.* Para este efecto se utilizan los organismos educati-

vos, la acción de los promotores y, además, la creación de nuevas instituciones económicas como son las cooperativas. Estos organismos son tan importantes, que merece que nos dediquemos a hacer una consideración especial sobre ellos.

El Instituto al crear las cooperativas perseguía los siguientes fines:

1º El principal, acelerar el cambio cultural;
2º Abastecer a las comunidades de aquellos artículos necesarios para su subsistencia y bienestar;
3º Abatir los altos precios y abaratar el costo de la vida.
4º Adiestrar y capacitar a los elementos indígenas en la administración y dirección de pequeñas empresas mercantiles.

Fines tan importantes no han sido logrados todavía; las exigencias de la adaptación de la teoría cooperativista a las peculiaridades culturales de las varias comunidades, han desvirtuado hasta cierto punto las finalidades anteriormente expuestas. Para asegurar su sostenimiento económico, las cooperativas han dejado de ser tales para convertirse en pequeñas sociedades anónimas que reparten "dividendos" en proporción al monto de las aportaciones de los diversos socios; por lo mismo, las cooperativas están, hasta cierto punto, más al servicio de los sectores económicamente poderosos, que de la comunidad misma; por otra parte, en lo que respecta a la promoción del cambio cultural, es casi nada lo que se ha hecho, pues las tiendas cooperativas son abastecidas con artículos que se seleccionan sobre el principio de satisfacer el "gusto del indio", y como el gusto del indio ha sido modelado por los comerciantes de San Cristóbal que le han impuesto siempre artículos de muy mala calidad o de confección tosca y burda, algunas tiendas cooperativas siguen proporcionando tales artículos, sin preocuparse de mejorar su calidad y buena presentación. Es natural que estas y otras fallas más que tienen las cooperativas[4] se hayan presentado, pues se trataba de un campo completamente virgen para los antropólogos, que, por primera vez, se han enfrentado al problema de crear una red amplísima de cooperativas; y si la experiencia en escala nacional del movimiento cooperativo abunda en dolorosos fracasos, particularmente por errores en la selección de los cuadros dirigentes, no es extraño

[4] Véase el informe de Carlos Incháustegui titulado *Reconocimiento en la Cooperativa de Oxchuc* (12 de junio del presente año).

que también tengamos en la experiencia indigenista algunos de esos fracasos, tanto más cuanto que la economía indígena, de acentuado carácter pre-capitalista, presenta mayores dificultades para la integración eficiente de una cooperativa. Pero las fallas obtenidas pueden superarse fácilmente. Las posibilidades del movimiento cooperativo son vastas: necesitamos impulsar una gran campaña de propaganda en lengua tzeltal-tzotzil que divulgue los principios fundamentales de las cooperativas y haga conocer los artículos que se venden en las tiendas respectivas, sus cualidades y sus precios, a fin de que toda la comunidad pueda enterarse de la finalidad del nuevo organismo creado y considere a la cooperativa, como parte integrante de sus sistema institucional; en esté aspecto la labor de los lingüistas, del teatro Petul, de los promotores y demás elementos de la labor educativa del centro, pueden realizar utilísimas tareas.

4º *La lucha contra los acaparadores.* Tradicionalmente el indígena en la región Tzeltal-Tzotzil es explotado desde dos puntos de vista; se le explota como trabajador al servicio de los terratenientes y hacendados que utilizan la mano de obra indígena pagando precios bastante bajos por cada jornada de trabajo; y se le explota además en su carácter de pequeño productor; el indígena produce artículos que algunas veces son solicitados vehementemente en el mercado nacional; sus escasos conocimientos de las leyes de la oferta y la demanda le impiden valorar adecuadamente el precio de sus productos; por otra parte, su condición de elemento tradicionalmente oprimido y vejado por los ladinos, le impide defender adecuadamente los productos que lleva a vender al mercado citadino; es así como el indígena se convierte en un instrumento en manos de los acaparadores que le arrebatan sus productos pagando por ellos precios irrisorios, para venderlos posteriormente a precios relativamente elevados; si desde el punto de vista de las garantías del indígena como trabajador se han hecho serios avances y se logra que las disposiciones legales que protegen y regulan el trabajo en todo el país se apliquen en beneficio del trabajador indígena, quedaba el aspecto relativo a la explotación de éste como pequeño productor.

En este aspecto el Instituto ha abordado el problema procurando regular los precios de los productos mediante operaciones de compra y venta. Cuando escasea, por ejemplo el maíz y los acaparadores realizan maniobras de especulación

elevando el precio de dicho grano, el Instituto introduce grandes cantidades de maíz en el mercado respectivo con el fin de lograr el abatimiento de los precios de especulación; cuando se trata de indígenas productores de trigo como los que actualmente existen en Amatenango y otros lugares de la región, el Instituto proyecta comprar el trigo con un 5 % de prima sobre el precio normal del marcado a fin de impedir que los acaparadores controlen la totalidad de la cosecha. Se proyecta también realizar en gran escala la labor crediticia en beneficio del pequeño productor indígena, a fin de impedir que el acaparador se aproveche de las necesidades apremiantes del indígena para comprarle sus cosechas "al tiempo" a precios usurarios.

IV.—Algunas conclusiones sobre las tareas fundamentales del futuro

El estudio regional que se está llevando a cabo, desde el punto de vista económico de toda la zona Tzeltal-Tzotzil nos lleva ineludiblemente a la conclusión siguiente: tratándose de una economía regional, la mejor y más rápida manera de promover el desarrollo económico de la región, consiste en orientarse directamente hacia la transformación del núcleo central económico, transformación que ocasionaría rápidamente la evolución general de toda la región. Dicho de manera más concreta, necesitamos abordar el problema de la transformación económica de la ciudad de San Cristóbal promoviendo su desarrollo, con el fin de que este núcleo central poderoso, arrastre en su proceso de transformación a todas las comunidades indígenas que dependan directamente de él.

Dos soluciones se nos presentan desde este punto de vista: la primera consistiría en una profunda y radical renovación del actual sistema de tenencia de la tierra y una re-orientación completa en las técnicas y métodos de la labor agrícola. Pero este procedimiento implicaría una revolución de carácter económico jurídico que tropezaría con una serie de obstáculos políticos casi insuperables. Por consiguiente esta solución teóricamente aceptable, debe desecharse por su falta de aplicabilidad práctica. Segundo, nos queda otra solución más viable que la anterior, esta solución es la industrialización en gran escala de la ciudad de San Cristóbal, planificada en forma tal que incorpore al proceso evolutivo de manera integrada, al conjunto de pequeñas economías comunitarias indígenas que se encuentran en toda la región.

Pero el problema de la industrialización de San Cristóbal es un

problema extremadamente difícil por cuanto al medio ambiente natural no da las posibilidades materiales que permiten el desarrollo de industrias pesadas; tenemos entonces que conformarnos con orientar el desarrollo industrial hacia las industrias ligeras pero siempre proyectando la actividad hacia la integración de grandes sectores de la población, tanto ladina como indígena.

De manera pues, que careciéndose en la región de grandes centros de minerales, tenemos que proyectar el desarrollo industrial de San Cristóbal, no a base de una o dos industrias poderosas, sino a base de un complejo de industrias ligeras dentro de las cuales se destacarían las siguientes:

1º Desarrollo de la industria textil, para cuyo efecto sería indispensable llenar las siguientes condiciones:

a) Utilización, en la confección del vestido indígena, de telas fabricadas por la industria, de modo que ésta pueda producirlas en serie para que resulte costeable.

b) Desarrollo de la industria paralela de la producción lanar mediante el mejoramiento de las especies respectivas e introducción de métodos técnicos en la trasquila y manejo general del producto lanar.

2º Implantación de la industria maderera y de la explotación de la resina, lo que supone un plan perfectamente elaborado de reforestación, conservación y cuidado de los bosques actuales y su explotación sobre bases científicas, y el desarrollo paralelo de industrias accesorias como son las que se refieren a la construcción de muebles.

3º Desarrollo de la industria ganadera sobre la base de lograr una verdadera adaptación de las especies animales al medio ambiente natural de la región; y con el desarrollo ganadero, el de las industrias lácteas (fabricación de quesos, leche en polvo, dulces, etc.); y desarrollo también de la industria de los cueros y la consiguiente rama de la talabartería, persiguiendo fundamentalmente la estandarización de los productos sobre la base de su calidad y baratura.

4º Desarrollo de la fruticultura, que tienda a fomentar el cultivo de todos aquellos frutales propios del clima, complementándolos con su eficiente sistema de distribución que pueda llevar en forma masiva los diversos frutos, en perfectas condiciones, hacia todos los grandes centros de consumo del país. Parale-

lamente, la industria de la fruticultura debe ser complementada con la de fabricación de conservas y enlatado de la misma, para los efectos respectivos.

5º Desarrollo de la industria porcina, de manera tal que San Cristóbal se convierta en uno de los principales centros abastecedores de jamones, longanizas, chorizos y demás alimentos hechos a base de la carne del cerdo.

6º Finalmente debe contemplarse el problema del desarrollo de la industria eléctrica actualmente existente, con el objeto de que pueda satisfacer las crecientes demandas que harán los diversos núcleos industriales que se vayan creando.

Innecesario será decir que como un complemento indispensable para la vitalidad de este complejo de industrias, se impone la creación y desarrollo de un eficiente sistema de transportes y de caminos interregionales que permitan fáciles comunicaciones entre los diversos sectores económicos.

Este plan de industrialización en manera alguna supone que las labores anteriores del I.N.I., que se proyectan sobre las diversas comunidades indígenas deben ser suspendidas; por el contrario, deben cobrar un vigor inusitado, puesto que en la medida en que el proceso del desarrollo industrial vaya progresando, en esa misma medida se sentirá la presión económica sobre las comunidades indígenas a efecto de que complementen con su actividad todos los aspectos esenciales, como son los que se refieren al aprovisionamiento de materias primas y demás elementos que son básicos para la industria y que harán que las diversas comunidades indígenas se incorporen de manera rápida al proceso impetuoso de expansión económica y puedan, en esta forma, avanzar en los niveles de desarrollo a paso acelerado.





Mujer indígena del sur del Ecuador

Cortesía de *Pavel Herrnheiser*

LA SITUACIÓN ACTUAL DEL INDÍGENA EN PANAMÁ

por ÁNGEL RUBIO

Summary

At the present time there are three Indian cultures in existence in Panama: the Cunas, the Guaymíes and the Chocóes, distributed throughout four districts: San Blas, Bayano and Darién, Tabasará, and Bocas del Toro, with an Intendant functioning as a provincial governor at the head of the district administration, and *Sahilas* with ranks which vary according to the number of the inhabitants in the towns where they function. The law recognizes private assemblies of towns and tribes in all aspects of Indian life, except the penal aspect.

In 1950 the Indian population was 48,503, of which 30 % spoke Spanish. Their principal occupation is agriculture. At the present time measures are being taken to better the economic aspect with the help of the Institute for Economic Development, and to raise the standard of living, above all in the hygienic aspect. As far as education is concerned, the statistical figures show a notable need for the increase of schools, but to date a well directed policy has not been developed to better this deficiency, due perhaps to the almost complete abscense of anthropological investigations. Taken as a whole, this work is of importance because it reflects globally the principal problems of the aboriginal population of Panama.

Existen tres culturas o grupos indígenas con cultura viva: los Cunas, situados en la Comarca de San Blas y parte de las cuencas de los ríos Bayano y Chucunaque; los Guaymíes, que ocupan parte de las Provincias de Bocas del Toro y de Chiriquí, y los Chocóes, que habitan en los valles y tierras bajas del Darién y cuya área cultural se prolonga por territorio colombiano.

Descienden de la población aborigen que ocupaba el Istmo panameño a principios del siglo XVI, época de su descubrimiento, y posteriormente dominada por el elemento español. La población guaymíe, que en siglos precolombinos diera frutos culturales importantes, especialmente en orfebrería y cerámica, ha ido experimentando un confinamiento mediterráneo en los valles y tierras elevadas de la Cordillera Central, en las actuales Provincias de Bocas del Toro y Chiriquí. La población cuna ha mantenido sustancialmente sus áreas, pero experimentando en tiempos relativamente recientes un confinamiento litoral e insular, en la actual Comarca de San Blas. Poco puede afirmarse con seguridad sobre desplazamientos de áreas culturales del grupo de los Chocóes.

Organización administrativa

La acción oficial del Estado panameño en relación con el indio ha quedado delineada en dos Leyes recientes: la 18 de 1952 y la 16 de 1953. La Ley 18, del 14 de febrero de 1952 *(Gaceta Oficial,* de 25 de febrero de 1952, año 49, núm. 11, 717) establece como Dependencia del Ministerio de Gobierno y Justicia un Departamento de Asuntos Indígenas, con un Director y tres Oficiales. Para los fines administrativos de las regiones ocupadas por indios crea las siguientes cuatro Comarcas: Comarca de San Blas, ocupada por los indios Cunas; Comarca del Bayano y Darién, ocupada en parte por Cunas y en parte por Chocóes (Provincias de Panamá y Darién); Comarca de Tabasará (Provincia de Chiriquí), ocupada por indios Guaymíes y la Comarca de Bocas del Toro (Provincia de Bocas del Toro), ocupada también por indios Guaymíes.

La misma Ley crea el Instituto Nacional Indigenista, como dependencia del Ministerio de Educación, como organismo asesor del Órgano Ejecutivo del Estado en problemas indígenas y al que se encarga además la vigilancia y estudio de los yacimientos arqueológicos y la investigación de carácter antropológico. Señala la Ley la necesidad de contar con un primer Director que sea antropólogo profesional, al que le fija un sueldo mensual de 500 Balboas, y señala una dotación anual para el Instituto de 16,000 Balboas. Es forzoso reconocer que esta nueva Institución no ha sido posteriormente establecida ni desarrollada.

La Ley 16, de 19 de febrero de 1953 *(Gaceta Oficial,* de 7 de abril de 1953, año 50, núm. 12,042), organiza la Comarca de San Blas, habitada por indios Cunas, que fue creada por la Ley 2ª de 16 de septiembre de 1938. Señala los límites de aquélla y menciona las islas que quedan incluidas dentro de la Comarca, así como excluye el área de la Regiduría de Puerto Obaldía. Todas las tierras baldías de la porción continental de la Comarca de San Blas se reservan para dedicarlas al patrimonio familiar de los indígenas.

Establece esta misma Ley el régimen de gobierno y administración comarcal, a cuyo frente figurará un Intendente con categoría de Gobernador de Provincia y residencia oficial en la Isla de El Porvenir. A los *Sahilas* Generales se les reconocen funciones de Inspectores de Policía y se les asigna un sueldo mensual de 90 Balboas. A los *Sahilas* de poblados de más de 500 habitantes se les reconoce categorías de Comisarios de Primera y sueldo mensual de 60 Balboas, mientras que a los de poblados de menos de 500 habitantes se les concede categoría de Comisarios de Segunda y sueldo mensual de 25

Balboas. En todos los poblados de más de 100 almas habrá un local de prevención para los contraventores de la Ley. Esta misma fija en su Artículo Primero las atribuciones y facultades del Intendente y de los tres *Sahilas* principales de Tubulá, Ustupo y Narganá.

Es importante, porque refleja un buen espíritu de comprensión y una tendencia hacia una nueva política indigenista, señalar que esta misma Ley reconoce la existencia y jurisdicción del Congreso General Cuna, tanto como la de los Congresos particulares de pueblos y tribus, en todos los aspectos de la vida indígena, con expresa salvedad de los asuntos y problemas penales. Marca normas para la organización de la educación y docencia, problemas en que habrán de ser oídos los *Sahilas*. Reserva tierras para los indios, con excepción del régimen de explotación de minas y ordena que se establezca una Granja Agrícola y secaderos de copra en varias islas, un astillero en El Porvenir y un hotel para el turismo. Indica el deseo de que se fomente y desarrolle el cooperativismo entre los cunas y precisa cuáles deben ser los caminos locales de más urgente construcción, plantas eléctricas, excavaciones de pozos y la creación de Unidades Sanitarias en Ustupo y Nargará.

La vigencia y desarrollo de los preceptos contenidos en esta Ley puede eficazmente contribuir al progreso de la Comarca cuna de San Blas, tomando en consideración el sentir indígena que tiene sus medios de expresión en una forma de pura democracia espontánea como son los Congresos tribales, de poblados y generales.

Debe recordarse, finalmente, que por disposición de 3 de febrero de 1952, el Ministerio de Gobierno y Justicia, del que dependen los asuntos indígenas, creó el puesto de Intendente *ad-honorem* de la Circunscripción Indígena de Peña-Blanca en el Distrito de Tolé, Provincia de Chiriquí, dentro del área cultural guaymíe; de las decisiones del Intendente, dice, se podría recurrir ante al Alcalde de Tolé. Este acuerdo, inserto en la prensa, debe haber quedado sin vigencia legal por la posterior publicación de la Ley 18 de 1952, ya reseñada.

Tal es el status legal de los indios en la República de Panamá.

Aspecto demográfico

De acuerdo con los datos amablemente suministrados por la Dirección de Estadística y Censos, en 1950 la población indígena total radicada en la República de Panamá, se elevaba a la suma total de 48,503 almas. El grupo más numeroso es el guaymí, con 25,282 indígenas esparcidos por valles y colinas de las Provincias de Bocas del Toro (más de 8,000), Chiriquí (más de 14,000) y Veraguas (ape-

nas 1,900). Le sigue de cerca el grupo cuna, con 19,687 almas, concentradas especialmente en la Comarca de San Blas (más de 17,000), en la Provincia de Panamá (más de 1,600) y en la del Darién (unos 600). El grupo Chocóe sumó 3,534, casi todos dispersos por los valles y vegas del bajo Darién.

Tomada en su conjunto, la población indígena panameña presenta un levísimo predominio de elemento femenino, pudiendo afirmarse que existe equilibrio numérico entre los sexos. Mas es importante advertir que la pirámide de población india acusa un máximo volumen en el grupo de edad de los 16 a 50 años, circunstancia que permite afirmar que la pirámide de población se acerca a la configuración madura y que, en consecuencia, marca señales de agotamiento biológico.

Más de un 30 % de los indios censados en 1950 hablan español, estando más extendido el uso de esta lengua entre el elemento masculino que entre el femenino. No nos atrevemos a diagnosticar si el porcentaje indicado representa un movimiento de transculturación muy acusado, aunque a primera vista nos parezca que sí.

La vivienda indígena

Los datos estadísticos referentes a los indios de la República arrojan un total de 6,709 viviendas, de las cuales más del 48 % tienen paredes de caña y un 39 % no tienen paredes; más de un 97 % se cubren con techos de penca o paja y más del 83 % tienen pisos de tierra. En abrumadora proporción (6,203 de un total de 6,709) el abastecimiento de agua de beber se vale de ríos o quebradas y sólo 358 casas disponían de servicios sanitarios elementales.

Actividades de la población indígena económicamente activa

Tal población se eleva en toda la República a más de 14,600 personas. A primera vista se puede apreciar una diversificación de actividades relativamente numerosa, pero un atento examen deja ver cómo se aglomeran predominantemente en: *1)* Agricultores, más de 12,400, y los jornaleros de la agricultura, en número aproximado de 117, de donde se ve que predomina el agricultor directo; *2)* Tejedores de chácaras y cuerdas, con un total de 491 personas; *3)* Pescadores, que alcanzan la cifra de 279, casi varones en su totalidad; *4)* Costureras y cosedoras de *molas* (trajes femeninos de las indias cuna), con 149; *5)* Cazadores y monteadores, 117, casi todos varones; *6)* Macheteros, 102; *7)* Tejedores de hamacas, 69. Las otras actividades cuentan con menor número de individuos: chapeadores

de cacao (45), boteros o pangueros (32), curanderos (36), maestros de escuela (49), sin olvidar el grupo más numeroso de los tejedores de sombreros (92).

Esta distribución profesional permite apreciar el carácter preferentemente agrícola de la población indígena, dedicación predominante que va a distancia seguida por los ocupados en artesanías textiles, ya en la hechura de *molas* o vestidos femeninos, bien en la confección de sombreros. Subrayamos la presencia de 49 maestros de escuela y 36 curanderos.

La producción según los datos del Censo de 1950

a) Arroz, maíz y frijoles figuran con el siguiente orden y volumen:

1. Maíz, 36,777 quintales.
2. Arroz, 36,583 quintales.
3. Frijoles, 5,540 quintales.

b) Ganadería:

1. Gallinas, 56,462, de las cuales un tercio se dedica a la venta.
2. Ganado vacuno, 12,088, que se vende muy poco.
3. Ganado porcino, 11,983, del cual más de un 10 % se destina a la venta.
4. Caballos, 3,014.

c) Plantas frutales:

1. Banano, 3.110,719.
2. Plátano, 2.619,449.
3. Aguacate, 113,475.
4. Naranjas, 100,864.

d) Plantas industriales:

1. Coco, 2.290,386, que constituye la gran riqueza de la Comarca de San Blas.

La acción reciente del estado

Se ha reflejado en las Leyes siguientes, ya descritas: 18 de 1952 y 16 de 1953 (ver antes párrafo Organización Administrativa); se han creado cuatro Comarcas Indígenas en 1952; se ha creado el Instituto Nacional Indigenista en 1952, pero no está puesto en vigencia;

se ha organizado la Comarca de San Blas en 1953; se ha dado validez institucional y jurídica a los acuerdos de las Asambleas Cunas (Generales, de Poblados y Tribales), en 1953. Por último, la Ley 16 de 1953 señala una política sanitaria, educativa y de vialidad para la Comarca de San Blas, pendiente de desarrollo.

En el orden de la vivienda indígena no hay realizaciones prácticas todavía, pero el problema se ha planteado. En 1950 el extinguido Banco de Urbanización y Rehabilitación publicó un estudio de Ángel Rubio, *La Vivienda Rural Panameña* (Publicación 17), en que se trazan las características de la vivienda indígena.

En 1954, el Arquitecto Hugo Navarro, especializado en problemas de vivienda rural en el Centro Interamericano de Vivienda de Bogotá, y actualmente funcionario del Instituto de Fomento Económico, visitó la Comarca de San Blas en algunas islas y preparó un diseño de nuevos modelos de vivienda.

Falta desarrollar una política de mejoramiento de la vivienda inspirada en las culturas indígenas y en el método de ayuda propia dirigida, pero con aportes substanciales al inaplazable mejoramiento sanitario y técnico de la vivienda india.

Acción del IFE en la Comarca de San Blas

El Instituto de Fomento Económico (IFE) es una institución autónoma creada por la Ley 3 de 1953 para planear e impulsar la economía nacional panameña; en él se han fundido tres instituciones anteriores: el Banco Agro-Pecuario e Industrial (1941-1953), el Banco de Urbanización y Rehabilitación (1944-1953), y los Bancos Centrales.

Los cunas de la Comarca de San Blas producen una gran cantidad de cocos; es su riqueza de exportación. Su producción se estima en más de 20.000,000 al año, que en su mayor parte venía siendo comprada por naves colombianas, que la adquirían por trueque de productos colombianos o, cuando más, pagaban a los indios cuatro Balboas por cada cien cocos. El incremento de la industria panameña de aceites obligó a aprovechar la materia prima de San Blas. El IFE inició una política de comprar la copra de los cunas pagándoles 200.00 Balboas por tonelada (0.10 Balboas la libra), lo que representa una remuneración mayor que lo que pagaban los barcos colombianos. Se estima que de esta forma el indio percibe un margen de ganancia de 10.00 Balboas por cada tonelada.

Actualmente sólo se compra copra, pero se está construyendo una secadora propia y pronto se comprarán cocos. El IFE lleva y vende

en la Comarca productos básicos en la alimentación indígena (azúcar, arroz, sal), a precios mucho más bajos que en el resto del País; ha instalado también una Agencia en la Comarca de San Blas, en la Isla de Icotupo (Auja), con un almacén para guardar productos y una secadora de coco; posee, además, una embarcación que recorre la Comarca para comprar copra y vender artículos de primera necesidad. Estas actividades del IFE están incorporando realmente al indio cuna de la Comarca de San Blas a la vida económica de San Blas.

El 8 de septiembre de 1954 se celebró un Congreso General Cuna en Narganá, al que concurrió el Gerente General del IFE, Sr. Mario de Diego, y el Director del Departamento de Fomento, Sr. Varela. Las tribus se manifestaron favorables a la intervención del IFE, cuya política acaba de resumirse y que cuenta a la fecha con el beneplácito de aquellos indios.

En el orden cultural y educativo

Hace algún tiempo que fue establecida una Biblioteca Pública en Narganá, Comarca de San Blas, a cuyo frente está el distinguidísimo intelectual cuna Rubén Pérez Kantule, invitado al Seminario de Asuntos Indígenas de San Salvador, con el mejor acierto por parte del Instituto Indigenista Interamericano. Este excelente amigo personal ha cooperado celosamente en la preparación de este Informe y a él se le confió la misión de dibujar mapas de las tribus indias actuales de Panamá.

El número de escuelas que la República de Panamá sostiene en tierras de indios se eleva al número de 27, con 1,848 matrículas en el curso 1953-1954, cifra evidentemente reducida. En la Comarca de San Blas hay 17 escuelas con 1,364 matrículas; en la de Bocas del Toro sólo una escuela con 40 matrículas; en la del Tabasará 2 con 100 matrículas; ninguna en la del Bayano, y en otras áreas con indios, en Chiriquí y Darién, un total de 7 escuelas con 344 matrículas. A nuestro juicio, el panorama educativo es numéricamente deficiente y no sabemos que exista todavía una política docente en orden al indio que tome en cuenta las normas de la antropología cultural y la sabia política de conservación de las culturas vivas aborígenes que con tanto celo propugna el Instituto Indigenista Interamericano.

Es poco lo que se ha hecho acerca del conocimiento y conservación de las lenguas indias vivas, pues con la excepción honrosa de la Gramática y Diccionarios Cunas preparados por los Misioneros Hijos del Corazón de María y alguna erudita aportación como la del culto etnólogo Henry Wassen, el campo está casi virgen en este punto.

La investigación antropológica (física y cultural), salvo contados trabajos, apenas ha pasado del aspecto descriptivo, y en tal estado de conocimientos puede explicarse que no haya surgido una política cultural definida por parte de los organismos estatales. La acción del antropólogo profesional moderno, es urgentísima y así lo reconoce la propia Ley 18 de 1952, pendiente de plena vigencia y desarrollo.



Indígenas panameños acudiendo al reciente Congreso Guaymí.
Foto cortesía *R. Pérez Kantule*

EL PROBLEMA DEL INDIO Y SUS SUPERVIVENCIAS EN HAITÍ

por ACHILLE ARISTIDE

Summary

In spite of the fact that the aboriginal Indians of Haiti disappeared completely in a short time under Spanish rule, there still can be found in the present culture of the Haitians points of contact with that of the extinct primitive inhabitants of the Island, the Arauco-tainos.

The problem is in deciphering which are the native contributions that are to be found today in Haiti psychological as well as ethnic and cultural. Of course, linguistically, there is no doubt that various words in present use are derived from the Indian language, but not in all aspects is it so easy to find the relation of the two cultures. For example, on the arrival of the Negroes, they mixed their mythology with that of the Indians, so that it is likely that some of the folkloric manifestations of the Haitian Carnival may be of Indian origin, since the Negroes took over the songs and the dances, both sacred and non-religious, of the Indians. Unfortunately, there is no proof of this, since the chroniclers of the Columbian epoch left no descriptions of the dances, nor of the costumes which the aborigines used in them. Nevertheless, similarities have been found between the masks and adornments used in the Carnival of Haiti and those which are used by the Indians of Mexico in their dances, which strengthens the opinion that they are of Indian origin.

And thus, in addition to these manifestations, some obvious, some uncertain, there are more which must be studied and explored to obtain clear vision of the Indian influence in the Haitian culture and to know what at the present time has come down from the first inhabitants of the Island.

El problema del indio y sus supervivencias en Haití acusa un alto grado de conciencia histórica en las numerosas investigaciones llevadas a cabo por nuestros estudiosos. Historiadores, etnógrafos, lingüistas, antropólogos, sociólogos, poetas, etc., haitianos y extranjeros, todos se han interesado siempre por este problema. Varios trabajos de estos investigadores se han visto dominados por la constante preocupación de la búsqueda de los componentes étnicos y culturales de la comunidad, en los que juzgan de importancia la contribución indígena, tanto somática como espiritual. Hay en resumen, en la raíz misma de esta conciencia histórica, entre otras cosas, un sentimiento de devoción, de evocación y de reconocimiento frente a los primeros habitantes de la isla, los indios, que fueron al mismo tiempo los "primeros haitianos".

Las primeras páginas de la historia de Haití, evocan la vida, las costumbres, la indumentaria, la organización social y política, el

heroismo impresionante de los arauco-tainos que lucharon admirablemente contra los conquistadores españoles. Puede recordarse, en efecto, que al ser descubierta por Cristóbal Colón, el 6 de diciembre de 1492, la isla de Haití, segunda de las grandes tierras descubiertas por el genial navegante genovés y la primera en la que plantó la cruz de Cristo, la población autóctona, rebelde, es decir los indios, fueron forzados por los españoles aventureros y ambiciosos a los arduos trabajos de las minas y de la explotación agrícola, a las que estos indígenas de costumbres primitivas y tranquilas no pudieron adaptarse. Así, en medio de una continua rebelión, esta raza se fue extinguiendo poco a poco, diezmada por las matanzas, los trabajos forzados y la enfermedad, especialmente por la viruela.

Pero al mismo tiempo, el trabajador europeo al igual que el indígena, se rebeló a la experiencia poco habitual de la extracción de minerales y al cultivo especializado de la caña de azúcar en esta región tropical, y fue necesario dirigirse al África para encontrar elementos cuya experiencia, constitución y fuerza física, correspondieran maravillosamente a los requerimientos de esta prodigiosa aventura económica. Cada nueva tierra descubierta en el Nuevo Mundo, se convirtió en un botín de las grandes potencias colonizadoras de Europa, tales como España, Inglaterra, Francia, Portugal, Holanda, etc.

Esta empresa, jamás antes emprendida, trajo consigo el despoblamiento del Continente negro y condicionó el enriquecimiento demográfico y agrícola de toda América. Rinchon ha afirmado que la sola región del Congo proporcionó a los tratantes de esclavos 13,250 de ellos cada año. En la Española (nombre primitivo dado por los españoles a Haití), el repoblamiento progresivo se llevó a cabo sobre la base de una importación anual de 33.000 esclavos, según Moreau de Saint Méri. Este notable historiador de la colonia francesa de Santo Domingo, calcula en un millón de habitantes la población indígena encontrada en la isla, al tiempo del descubrimiento; otros historiadores elevan esta suma a dos millones. El historiador haitiano Thomas Madiou, en su *Historia de Haití*,[1] pensó que este último cálculo es exagerado y apoyó su argumentación sobre hechos históricos ciertos. Es claro el interés de una semejante controversia, supuestas las circunstancias de extinción de esta raza ya antes mencionada, así como las condiciones y los medios de investigación de aquella época. En todo caso, la controversia no complica menos la ausencia de un cierto número de datos cualitativos y cuantitativos respecto de la antigua civilización de los arauco-tainos, continuadora de la menos avan-

---

[1] Madiou Thomas, *Histoire d'Haiti*, T. I, pág. 13.

zada de los siboney de esta región del Caribe. Este obstáculo es tanto más grave cuanto que se trata de distinguir en la madeja de los varios procesos históricos culturales, el aporte y las influencias de las civilizaciones anteriores sobre nuestra contextura psicológica y nuestra formación étnico-cultural.

Es evidente que poseemos en la hora actual abundante información sobre nuestro pasado precolombino y que, especialmente, podemos encontrar nuestras fuentes en el diario de viaje dejado por Colón y en las memorias de los cronistas españoles, como Bartolomé de las Casas, Oviedo, Roma, Martir, Pane, Rafinesque, Herrera, Girolamo Benzoni, etc. Conviene mencionar también los testimonios dejados por los acompañantes de Colón. Por su parte los arqueólogos e investigadores de la prehistoria precolombina, tales como Fews, Rouse, Krieger, Patinio Zayas, Tabio, Poey, Bachillar, Rubio, Fisher, Roumain, Aubourg, Métraux, Mongonès, Maximilien, etc., inspirándose en estas fuentes históricas, se entregaron a pacientes investigaciones, dejando importantes trabajos. Pueden admirarse los numerosos resultados de sus pesquisas y de sus trabajos en sus Museos de Puerto Príncipe, Ciudad Trujillo, de la Universidad de La Habana, del Grupo Guamá (La Habana), del Instituto Smithsoniano, etc.

Estas investigaciones favoreciendo la elaboración de teorías e hipótesis apasionantes, han presentado puntos de contacto y de semejanza entre las culturas indígena (arauco-tainos) y la haitiana actual, a tal grado que los investigadores admiten la existencia de una constante indígena, de un factor generativo indígena en la comunidad haitiana. En *Las Tendencias de la Nueva Generación*, Denis y Duvallier creen en una cierta influencia de la herencia del indio sobre el haitiano, tema que despierta "la duda expectativa" del Dr. Jean Price-Mars, prologuista de la obra que "no está del todo seguro de descubrir la herencia psicológica del indígena en el haitiano contemporáneo". Citemos a Kléber Georges Jacob que, no obstante la opinión de los historiadores acerca de la supresión de los indígenas en toda la isla, declaró en su Etnología Haitiana, que es admisible que el dominicano descienda del indio y del español.

Por otra parte Louis Emile Elie, para quien sobreviven hasta el presente algunos islotes demográficos indígenas en diferentes puntos del territorio de la República, habla en su *Historia de Haití*, publicada en 1944, acerca de los Zip-Zip habitantes de las alturas de la Gran Ribera del Norte, de los Viens-viens de Saltrou, de los mestizos de Lamarque en Kenscoff, así como los de las fincas Lebrun y Poulardier en Petit-Goave. Por nuestra parte opinamos que semejantes afirmaciones son arriesgadas, porque carecen de pruebas. Los datos histó-

ricos que se presentan y el razonamiento postulado no bastan para convencernos.

Por otra parte por muy bien construídas que estén estas teorías y por muy valiosas que sean en sí mismas las fuentes históricas invocadas, ¿no se oponen a ellas la opinión generalmente aceptada de los historiadores acerca de la matanza de los indios? ¿No ha demostrado, entre otros, Irving, que los conquistadores fueron auténticos devoradores de indígenas por haber hecho desaparecer un millón de éstos en un lapso de 12 años poco más o menos y en condiciones trágicas apenas concebibles?

Pero el Dr. Louis Maximilien se mostró todavía más absoluto, en un estudio muy criticable titulado: *Algunos aspectos indígenas en la vida haitiana.*[2] Emite ideas y saca sin reserva conclusiones favorables al dinamismo de las aportaciones indígenas en las manifestaciones, tanto biológicas como culturales de la comunidad haitiana. Su tesis se apoya sobre datos de la antropología física y cultural, así como sobre la arqueología, deplorando él mismo la falta de materiales por lo que se refiere a la civilización indígena, opina que la historia de la época indígena de Haití, hasta nuestros días, se halla resumida en un solo capítulo, todavía muy pobre, que no ha sido sino una simple introducción a la historia motivada por autores que se preocupan de no dejar cabos sueltos, pero sin ninguna idea de conceder a esta gran raza la más mínima influencia sobre nuestra formación.

No podemos exigir demasiado severamente que los historiadores abandonen su reserva y su silencio, si tomamos en cuenta que sus palabras deben limitarse por la autenticidad de los documentos de que disponen. Algunas veces llega a ser peligroso construir hipótesis de trabajo, que no siempre hacen avanzar las ideas y la ciencia. Creemos que toca más bien a los especialistas en la ciencia del hombre orientar y conjugar sus esfuerzos con miras a la acumulación de hechos y términos de comparación relativos a las dos culturas de que se trata. Es lo que parece admitir Maximilien cuando se vuelve, por ejemplo, al campo de la antropología física, donde no puede disimular sus inquietudes, ya que declara que ningún trabajo antropométrico relativo a los aborígenes de la isla ha sido efectuado. Sin embargo, añade en forma inesperada, que se puede llegar a una cierta idea adoptando las conclusiones de la antropología física americana, basadas sobre un trabajo enorme de observaciones científicas de la gran raza amerindia.

Por sus puntos de vista personales y por las medidas de algunas

[2] Maximilien, Louis, *Quelques Aspects Indiens dans la vie haitienne*, en "Cahiers d'Haiti", núm. 5, dic. 1943.

piezas óseas, se acerca a la opinión de Herdlicka, quien pensó que la constitución del indígena, desde el punto de vista médico es la misma en los dos continentes y que pueden descubrirse tan sólo algunas variaciones no esenciales debidas al clima en algunas tribus.

En resumen, bien sea que se trate de mestizaje, de etnografía religiosa o de antropología cultural, Maximilien cree que los contactos naturales entre los indios y los africanos fueron la base del intercambio entre estas dos razas. Cree que el sincretismo religioso, consistente en la fusión de las mitologías africana e indígena, es mucho más marcado que el debido al encuentro del catolicismo y del voduismo, como lo atestiguan, según él, en la población negra (los bagui. . .) la presencia de ídolos indígenas, hachas votivas, etc.; igualmente, a su parecer, el carnaval haitiano poseería rasgos de origen indígena, como los cantos, danzas profanas y sagradas de los indios que fueron adoptados por los africanos.

Conviene hacer las siguientes consideraciones expresas: ningún trabajo sistemático de etnografía comparada se ha ocupado hasta ahora de estos hechos. Por el contrario, en sus estudios respectivos, los etnólogos haitianos y extranjeros como Price-Mars, Roumain, Denis y Duvallier, Métraux, Herskovits, Ortiz, etc., han puesto de manifiesto magistralmente el sincretismo religioso, católico-vodú. En uno de los últimos números del *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, Emmanuel C. Paul acaba de publicar su profunda comunicación leída ante el Seminario sobre el vodú titulada Representaciones religiosas en el vodú. Paul se ciñe allí a describir y a examinar, entre otros fenómenos conexos, lo que llama "las relaciones de jerarquización entre Loas y Santos".

En ningún lugar de esta última contribución al problema que tratamos se menciona aportación alguna indígena. En cuanto a nuestras danzas sagradas y profanas, no se ha probado hasta el presente que hayan recibido la influencia indígena. El solo trabajo de valor que trata de nuestras danzas, desde sus orígenes hasta sus formas actuales, ha sido escrito por el etnólogo Michel Lamartinière Honorat titulado *Las danzas folklóricas haitianas.* En dicha obra dice: desgraciadamente los nombres de las danzas indígenas no han llegado hasta nosotros. Si al menos los cronistas nos hubieran legado algunas buenas descripciones de ellas, esto nos permitiría situarlos y buscar por comparación o analogía su influencia de un modo más o menos exacto en relación con nuestras danzas actuales.

Es una lástima que no se puedan encontrar al menos sus canciones, que según algunos autores eran bellas y originales y poseían un valor melódico innegable. Sus canciones, escribe Michael Aubourg

en *Haití Prehistórico* no se remontaban ciertamente a una tradición muy antigua. Habían sido compuestas en su mayoría por los poetas llamados *Sambas.* Al morir los caciques dichas canciones sufrían algunas modificaciones.

Sea lo que fuere de sus creencias religiosas, de sus canciones y danzas, todo nos lleva a creer que entre otras manifestaciones culturales, el carnaval haitiano en algunas de sus formas más acabadas posee un origen indígena. Con relación a esto, encontramos justificadas las observaciones emitidas por el Dr. Louis Maximilien y admitimos los testimonios de Marcel Desroches, quien durante su viaje a través de México, notó fenómenos muy semejantes. En efecto, Maximilien insiste en el hecho de que pueden descubrirse en el Carnaval Haitiano máscaras semejantes a las del antiguo México, grupos de personas disfrazadas, el cuerpo embadurnado de materia colorante, con plumas, anillos en la nariz y en las orejas. Es más, pueden encontrarse, tanto en Haití como en México los mismos procedimientos para el maquillaje y tatuaje. Y aún a nuestro pesar se nos viene a la mente hacer una comparación entre nuestros reyes del carnaval y los antiguos jefes y caciques indígenas de Haití. Surge pues la pregunta acerca de la medida en que estas manifestaciones carnavalescas pudieran considerarse como la perpetuación de las fiestas populares de los indios.

Es posible encontrar en otros campos de la actividad humana algunas otras semejanzas culturales. Así por ejemplo, los lingüistas podrían lograr una aportación considerable, ya que poseemos aún hoy día, numerosas palabras indígenas o de origen indígena, reflejando una psicología, una cultura; las palabras son seres vivos: nacen, viven y mueren. Hay nombres tainos de personas, objetos, plantas, animales, lugares, etc. La lista sería demasiado larga. Sólo de paso podemos mencionar las siguientes: la manioca, la calabaza, el coui, el roucou o bija, el maíz, la canoa, la hamaca, etc., que forman parte de la vida de las grandes masas rurales haitianas que constituyen las $^{4}/_{5}$ partes de la población total de Haití.

Hasta el presente pueden observarse esas canoas hechas de troncos ahuecados *(boumba)* que aseguran el transporte en el río Artibonite. Y se sabe por otra parte que los tainos no desconocían estas formas de embarcación para la pesca y la navegación.

Es, pues, necesario por más de un motivo estudiar y profundizar en el conjunto de los elementos constitutivos de la antigua civilización taina que había llegado a un alto grado de expresión. El Padre Nicholson en sus *Ensayos sobre la historia natural de Santo Domingo* hace votos porque todos los que se ocupan de este asunto den a conocer algún día sus varios descubrimientos. Tal vez el conjunto de éstos

y su comparación proporcionen la luz que hace falta. Estos deseos del Padre Nicholson aguardan aún el día de su realización completa lograda por los investigadores tanto haitianos como extranjeros.

La etnología haitiana espera todavía los resultados de la exploración así como monografías y trabajos hechos en forma colectiva. Creemos que las hipótesis de trabajo son a veces fecundas, pero juzgamos que las generalizaciones precipitadas pueden obstaculizar el desarrollo normal de las teorías. En este sentido los escasos exámenes antropométricos, y biométricos, llevados a cabo en Haití por algunos cuantos investigadores como Mabille, Maximilien, J. B. Romain, etc., no nos permiten elevarnos aún a la enunciación de leyes generales.

Queda, por tanto, abierto el campo a la investigación sistemática de la supervivencia indígena en Haití. Sus posibles resultados nos permitirán comprender mejor nuestro propio presente.





Instalaciones de la Primera Planta Hidroeléctrica de la Misión de Kavanayén, Guayana, Venezuela.

Cortesía de *Fr. Álvaro Mª de Espinosa*

RACIAL MIXTURE AND CULTURAL VALUATION IN A RURAL COLOMBIAN COMMUNITY

by WILLIAM C. SAYRES

Sumario

Es éste un estudio acerca del valor que se da a las características culturales y raciales en el pueblo de Zarzal, Colombia, en donde se encuentran mezclados grupos de indios, negros y blancos, dando lugar a doce diferentes tipos con sus niveles y términos respectivos, según las características que predominen en cada uno de ellos.

La clasificación que se hace de estos doce tipos va desde los estratos más favorecidos culturalmente, con predominio de rasgos blancos, pasando por toda una gama de mezclas blanco-negro-indio, hasta los menos favorecidos, con predominio de sangre indígena, no existiendo en Zarzal tipos puros.

Es por esto que a cada individuo puede aplicársele por lo menos cinco términos de la clasificación, según sus características; pero la aplicación de estos términos no sólo está limitada por los rasgos raciales, sino también por la conducta del individuo dentro de la comunidad. Si su conducta es aceptada y favorecida por sus vecinos sube en la escala de los niveles y viceversa, pues los términos raciales usados en Zarzal, como en cualquier parte de América Latina, implican más bien una connotación cultural, porque aun cuando en Zarzal no hay propiamente discriminación racial, sí hay prejuicios económico-culturales a los que se les da mucha importancia.

The cultural character of "racial" terms has been pointed out repeatedly by social scientists working in Latin America. The purpose of this paper is to examine the use of such terms in a single racially and culturally mixed Colombian community, not only from the standpoint of the beliefs and affect associated with them, but from the standpoint of methodology.

The pueblo of Zarzal is a highland valley settlement (pop. 400) situated in south-central Colombia twenty-two kilometers west and slightly north of Popayán, capital city of the Department of Cauca. The Zarzaleños are Mestizos, farmers, Catholics, exclusively Spanish-speakers: since they cannot be discussed in detail in the present brief article, it may suffice for background purposes to observe that they share generally in the "Mestizo culture" described by Gillin (1949).

STOCKS: The three primary racial stocks —Negroid, Mongoloid (American Indian) and Caucasoid— are clearly represented in Zarzal. There will be hereafter referred to less technically as Negro, Indian and White.

The predominant, "original" stock is Indian. The people of Zarzal

are the mixed descendants of "the indigenous race" and they know it. The phenotypical racial characteristics of the contemporary population are largely Indian: straight black hair, dark eyes, epicanthic fold, minimal body hair and copper-colored skin are common among Zarzaleños. The "purer" types could not be distinguished from members of nearby Indian groups on the basis of observable racial traits alone.

A Negro racial strain was already present when Zarzal was founded. In 1668 steps were taken by the Spanish Crown to introduce Negroes into the area of El Tambo (the municipio which includes Zarzal), in order to lighten the work-load of the "greatly oppressed Indians". In 1742, five years after the founding of Zarzal, "more Negroes" were brought into the pueblo "to work the land", according to the early records. Negro racial elements are evident in a predominantly Indian population. Everted lips, kinky hair, prognathism, and dark to black skin are features which have a limited local distribution. One branch of the Trujillo family is so markedly Negro that the Trujillos are often denied their rightful place among the pueblo founders on the grounds that "they are of another race".

Whites have been in the area since 1536, when Belalcázar founded Popayán. The *encomenderos* who governed the Indians of the El Tambo territory were "the most notable and influential *conquistadores*" and their descendants. By the time Zarzal was founded, the Whites had been on hand for two hundred years. Judging from the normal consequences of such inter-ethnic contact, White racial mixture has existed in Zarzal as long as Zarzal has existed. White racial traits are readily identified today: many of the Zarzaleños have heavy facial hair (moustaches and beards), wavy hair, Mediterranean facial features and light-colored, skins, in varying degrees and combinations.

Thus in Zarzal the intermixture of three major racial stocks is the outcome of their association throughout the history of the pueblo. The *encomendados* who founded Zarzal were primarily "indigenous in race". Their masters had been Spanish Whites. Negroes had been settled among them to share in their work-load. All three racial elements, in short, had been in contact prior to Zarzal's beginnings as a separate settlement.

Blends: Local blends represent all stock-combinations, as evidenced by visible racial characteristics: Indian-White-Negro, Indian-White, Indian-Negro, and Negro-White. Racial identifiers of each stock are distributed throughout the community in diverse proportions. The basic, predominant strain is Indian, but Negro and White traits may respectively be dominant in particular individuals. What is important

is not the predictable fact of racial mixture, but the nature of the racial classifiers as evaluated and applied in the group concerned.

Recognized types: levels and terms: The different classificatory levels may be charted thus:

A......C = racial cue prompting use of term
1.... 12 = order of social estimation (most favored... least favored), based on paired ratings by informants

A. *Emphasis on Fact of Racial Mixture*	B. *Emphasis on Type of Racial Mixture*	C. *Emphasis on Predominantly Visible Racial Stock*
		1. Blanco (predominantly White)
		2. Mono (predominantly White)
3. Mestizo (used generally for entire population)	3. Mestizo (Indian-White blend)	
4. Cruzado (used generally for entire population)	4. Cruzado (Indian-White blend)	
	5. Mulato (Negro-White-Indian blend, Negro-White blend)	
	6. Cholo (Negro-White-Indian blend, Negro-Indian blend)	
		7. Moreno (predominantly Negro)
		8. Negro (predominantly Negro)
		9. Indio (predominantly Indian)
		10. Indígena (predominantly Indian)
		11. Natural (predominantly Indian)
		12. Chino (predominantly Indian)

Brief discussion of the terms in order of their social estimation may be prefaced by the observation that some visible racial conformity must exist between an individual and a particular category before he is assigned to it. The perverse application of clearly inappropriate racial classifiers is rare. To call a man who is predominantly Negro in appearance a Blanco is less amusing than confusing to the Zarzaleño. Anyone given an inappropriate racial label may take offense as quickly

as one who is given an appropriate but ignoble label. It is obviously wrong to call a White man a Negro, and the White man with social sensibilities and status sensitivity may understandably regard the practice as a personal insult. Conversely, to call a Negro a White may be a greater insult to the Negro than use of the more appropriate term: it stresses by contrast, and by labeling the unattainable it mocks his lower status. It may be dangerous to call a beggar a beggar: it may be even more dangerous to call a beggar a king.

On the other hand, everyone may be designated by a term or terms from each emphasis level A. . .C, a circumstance which makes the terms a highly useful index of individual shifts in social favor and of the sociocultural valuation of particular events. This is an important point and one which will be elaborated after the terms are discussed.

1. Blanco: This is the racial classifier which evokes the highest social esteem. Zarzaleños recognize that "Whites" in general are socially and economically favored in the larger society of which Zarzal is a part. "Whites" are not infrequently called by Zarzaleños "the noble race" and are presumed to have a certain priority on such estimable virtues as intelligence, responsibility, "correct" manners, and general personal attractiveness. The visible presence of a White strain is accordingly regarded with pride: even "small gifts", such as the ability to grow a thick wavy moustache, are welcome.

2. Mono: Although the term Mono is customarily applied to a person of predominantly White appearance, its usage is a mark of familiarity. Spanish-English dictionaries define it not only as "gracious, delicate", but also as "monkey, silly fool". In part its application in conversation may be considered a form of verbal aggression directed by the racial and social underdog against his traditional superiors of the larger society. Its use is a way of poking fun through semantic ambiguity. In calling a person "gracious" you may also be calling him a "silly fool". The term is commonly used in addressing a younger person with obvious White racial traits. Blanco is normally not applied directly as a term of address: to call a White person by his racial classifier is an act of familiarity for which the term Mono is more appropriate. Mono carries associations which are rather similar to those attending the use of the phrase "White boy" in the southern part of the United States: the slur, the jest are there, though it may be difficult for the addressee to decide just where they lie. Nevertheless Mono still signifies "White", and if in calling a person gracious you may also call him a fool, you cannot by the same token calle him a fool without also calling him gracious.

3. Mestizo: At the most general level everybody and anybody may

be called a Mestizo. The term is not only the most common expression of the process of racial leveling but a key to sociocultural status: it represents a getting-away from old ways and old values. Through Mestizaje one may approach, though not reach, the White position: the concept of mixture is far more than a racial evaluation; for the Zarzal descendants of Indians it means a shift to less 'backward", less "ignorant" ways. These non-racial connotations adhere to the term whether used generally to signify "a mixed (race)" or at a more specific level (B) to denote a mixed race which lacks visible Negro traits.

4. Cruzado: Cruzado, like Mestizo, means racial modification at two levels of specificity and cultural modification in the direction of standards associated with Whites. The term represents not only a racial "crossing" but a "crossing" of the gap between a way of life associated with poverty and persecution and one associated with wealth and privilege. In terms of social favor this terms ranked very slightly below Mestizo: according to the rationale elicited from informants, application of the term Cruzado suggests that the subject is not quite as far along in the quest for improved status as the subject called Mestizo. Thus nearby acculturated Indian groups are Cruzados, but will not become full-fledged Mestizos until they have definitely abandoned a native dress, language, and reservation land system.

5. Mulato: Racially this term denotes a Negro-White blend, whether Indian elements are present or not. Socially the Mulato tends to be favored not only over Indians but also over the "pure" Negro because of the White strain present. When types of racial mixture are being compared (level B), however, it is recognized that Mulatos are farther removed than Mestizos or Cruzados from the White ranks because of the high social visibility of Negro traits. The overt racial difference between a "White" and a Mestizo or Cruzado is lessened by a sixteenth-century contingency.

When the Conquistadors moved up through the Cauca Valley and settled the area to their own satisfaction, they found themselves without girls from home. Since Negroes had not yet been brought in from Africa, the only available mates pending the arrival of the ladies from Spain were the indigenous women, who not unnaturally became very desirable. Thus the first locally born generation of the elite could boast (though they did not consider it a boasting matter) an Indian strain. By the time the shiploads of Negroes began to arrive, the Spaniards had their own women with them, and miscegenation became more diversionary than necessary. Mixed offspring were less frequently taken into the upper classes than before, as the socially privileged

strengthened their sanctions against mixing with "inferior races". But the early Indian strain persisted. Hence, what the present-day Cauceño calls "White" contains an early Indian element. Though this element is not visible in some upper-class "Whites", it is definitely visible in others. The result is that an Indian strain is less likely to block one's progress toward "White" status than is a Negro strain.

Mulatos are considered to be "quick" mentally and physically, though their alertness is "not controlled" effectively because of their "lack of patience" and "lack of responsibility".

6. CHOLO: Racially this term denotes a Negro-Indian blend, whether White elements are present or not. Socially the term evokes less favorable connotations than Mulato: as informants point out, the presence of a white strain is stressed by the latter but not the former term; yet it is ranked above the terms that follow because it designates a blend, a mixture: racial mixture is racial leveling, and racial leveling, as the Zarzaleño well knows, is the only way in which the Negroes and the Indians can ever hope to join the racial company of the Whites. The affective connotations of the term are strong: Cholos are said to be "even less dependable than Mulatos" and "almost as stupid as Indians". They are regarded as potentially quarrelsome and "almost as ugly and overbearing" as Negroes.

7. MORENO — 8. NEGRO: These terms are commonly applied to persons whose Negro racial characters are being singled out for identification. Their racial denotation is "Negro", but the former term implies a somewhat modified Negro: literally Moreno suggests "brown" where Negro suggests "black". And just as among U. S. Negroes the less extreme tones have higher social value, so in Zarzal greater social favor accompanies application of the former term than application of the latter.

Though informants often say that there is little to choose between Negroes and Indians (9-12), the former are typically conceded to be "a little better" than the latter. This judgment is frequently referred to the "better" birthright of the Negroes: "The Negroes all came here from Africa, and some of them were kings back there. The blood of Negroes is the same as the blood of Whites. It is different from the blood of Indians. The Indian lacks sense." It is also asserted occasionally that only Indians have illegitimate children, that Negroes and Whites do not: this is scarcely true, but the attitude is noteworthy. But only when Negroes are compared with Indians are they so favored. When the Indian is cited as the standard, the Negro is called brighter, more competent, cleaner, more sensitive to moral codes. But when the

White is the standard, the Negro is scarcely in the running on these counts.

9. Indio — 12. Chino: These terms are commonly applied to persons whose Indian racial characters are being singled out for identification. Their racial denotation is "Indian": the terms are, however, decreasingly euphemistic from 9 to 12. Though the sociocultural connotations of all four terms are generally depreciatory, it is "better" to be called an Indio than an Indígena, a Natural than a Chino, though the preferential difference between any pair is very slight. Indio is literally "Indian" and Indígena "Indigenous": they are closely associated with a "backward" and increasingly devalued life style. The term Natural has two basic meanings, referring not only to the "natives" or Indians but also to persons born illegitimately or "naturally" (i. e. born to parents not joined by Roman Catholic sacrament). However, this does not signify that Indians are thereby placed in the semantic category represented by the English term "bastards", since "natural" births are quite common in Zarzal and are not attended by the strong negative sanctions found in our own society. Nevertheless, "natural" births evoke some local disapproval, largely reflective of Church attitudes. And the terminological linking of "natives" and "illegitimates" carries no prestige for either. The term Chino is quite insulting: it applies not only to Indians but to pigs. It also means "Chinaman", and in 1951-2 "Chinaman" meant "enemy": Colombia was the only South American country to send troops to Korea, and while the Zarzaleños were hazy about the circumstances, they knew that the Chinese were on the other side, and that the two local infantry volunteers were in danger. Accordingly, the term Chino, except when used by close familiars in a bantering context, was customarily applied only in contexts of extreme derogation.

The main points of methodological and theoretical interest may be noted as follows:

a) The racial terms used in Zarzal, as elsewhere in Latin America, clearly have decidedly non-racial connotations which give cultural significance to the denotations. What is important is not a given racial outcome, but the beliefs and status implications surrounding it. The chief role of race as such is to furnish the outward and visible cues for the interplay of culturally defined attitudes.

b) All the terms discussed in this paper are primarily terms of reference. When used in direct address, derogation or familiarity is implied, regardles of the estimable qualities attributed to the racial outcome involved. An analogy may be found in our own customs: though our friend may be of the White race, we do not say, "Come

along, White man", unless we mean to kid him or insult him. Direct use of the racial term to specify the addressee is in a sense equivalent to saying, "I place your race before your name and proper title." A racial label is a convenient reference guide when speaking of a person not present: when attached to the person addressed it becomes a superfluous identifier and may give offense quite apart from its customary reference connotations.

c) Though Zarzaleños are not given to pulling rankings from their hats, they nevertheless are able and willing to state which of two racial terms is socially preferable, is "better". Such paired comparisons make possible the scale cited in this paper. Obviously, different terms may be used in other communities, and different meanings may there be associated with the terms Zarzaleños use: but wherever such a scale can be established, whatever the terms comprised, it can be a highly useful methodological device. Its usefulness is a function of the circumstance that the terms are not socially favored alike and that everybody may be designated by more than one term.

d) The terms comprised in the scale may consequently serve as a rather sensitive index of individual shifts in social favor and of the sociocultural valuation of particular events. Though Zarzal is not class-stratified, individual prestige differences do exist, and a Zarzaleño can benefit or suffer socially through his actions. The methodological role of the terms cited may be shown by example.

Floro, a middle-aged man with a family of five, was customarily referred to as Cholo by informants. The term was appropriate enough to his racial appearance, which was Indian-Negro plus a trace of White (in the form of a small moustache). On one occasion Floro was offered a job manufacturing adobes in a nearby settlement. Though he had little enough work to do on his small plot, he refused the offer, saying that the wages promised were much too low. The present writer wondered whether his refusal met generally with community approval or disapproval. Both possibilities might be argued with equal plausibility: on the one hand, his action was subject to depreciation on the grounds that he needed the money and had a family to support; on the other hand, his action was subject to commendation on the grounds that one should not neglect even a tiny home plot for work in another settlement and that it was high time someone stood up to the people who gave out such shamefully low wages. As it turned out, informants pointed out both possibilities and hesitated to commit themselves openly to the personal support of either. Yet the same informants who would not commit themselves directly began to refer to Floro not as Cholo (Nº 6 on the scale) but as Cruzado (Nº 4) or Mestizo (Nº 3). The

writer accordingly made the tentative judgment that the weight of community sentiment was behind Floro and that his action was a socially desirable one. This judgment was later substantiated by other evidence, including direct statements by informants: but even before these informants were willing to decide openly, their decision was foreshadowed by their use of racial terms.

Nor is this the whole story. Four months after Floro refused the job, a neighbor who owned a fairly large tract of coffee trees offered Floro a modest share of the proceeds of the crop in return for his help in harvesting it. But Floro declined, stating that the share promised was not commensurate with the labors expected of him. This action, like the one just cited, aroused considerable comment, and while informants were quick to point out that there were two sides to the issue, they were reluctant to commit themselves personally either to the position that he did wrong by turning down a chance to make some needed money and help a fellow Zarzaleño at the same time or to the position that he did right by resisting an attempt to presume on his neighborliness and take undue advantage of his need. But their use of the racial terms was quite strikingly indicative of the prevailing direction of local sentiment. Those who had called him Mestizo or Cruzado were now beginning to call him Natural (Nº 11) or Chino (Nº 12). The writer could accordingly judge that the weight of community sentiment was probably against Floro and that his action was socially undesirable. Evidence collected later confirmed this judgment, but until such evidence could be collected the use of racial terms was a most important clue to the social valuation of an event provoking widespread local interests.

A study of the list of racial terms should make it clear that the use of different terms for the same individual is restricted only in part by his racial appearance. All Zarzaleños are recognized as racially mixed, and no individual is entitled to fewer than five terms: if the dominant racial element in the mixture is White, the subject may be designated by terms numbers 1, 2, 3, 4, and 5; if the dominant element is Negro, the subject may be designated by terms numbers 3, 4, 5, 6, 7, and 8; if the dominant element is Indian, the subject may be designated by terms numbers 3, 4, 6, 9, 10, 11, and 12. These series overlap, and the more balanced the blend, the more terms possible: if it is a tossup whether the White, Negro, or Indian element is predominantly visible, the subject may depending on his current social favor be designated by any of the twelve terms.

In the case juste considered, the racial appearance of the subject entitled him to the terms of the second and third series (Nº 3

through 12). He could be called Mestizo by stressing his mixed racial heritage, Cholo by emphasizing the main ingredients of the mixture, or Chino by singling out one important element in the mixture: because different terms could thus be applied, and because some terms connoted greater social favor than others, it was possible not only to collect evidence bearing on a principle of considerable relevance to Latin American studies but to put it to work.

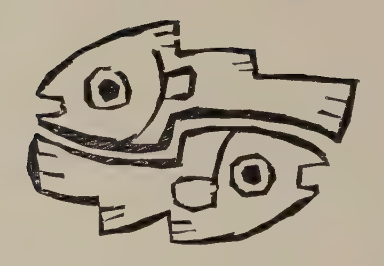
REFERENCES AND READING LIST

Gilling, J. P.
1949. *Mestizo America.* In Linton, R. (ed.): Most of the World, 156-211. New York: Columbia University Press.

Lewis, Oscar
1951. *Life in a Mexican village: Tepotzlán restudied.* Urbana: University of Illinois Press.

Redfield, Robert
1941. *The folk culture of Yucatan.* University of Chicago Press.
1950. *A village that chose progress: Chan Kom revisited.* University of Chicago Press.

Tax, Sol (and others)
1952. *Heritage of conquest.* Glencoe, Ill.: The Free Press.



ARTÍCULOS DE AMÉRICA INDÍGENA RECIENTEMENTE COMENTADOS EN ESPAÑA

Por juzgarlas de interés, damos a conocer a nuestros lectores las reseñas hechas por el Prof. M. Ballesteros-Gaibrois en *Revista de Indias,* Año XV, Núm. 60, pp. 325-328, editada en Madrid por el Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, referentes a varios artículos publicados en algunos de los últimos números de *América Indígena:*

"LA REORGANIZACIÓN INDÍGENA DE LOS ESTADOS UNIDOS, CONSIDERADA COMO UN EXPERIMENTO EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL", por *Laura Thompson (América Indígena,* Vol. XV, pp. 187-198).

De tema norteamericano es el estudio de Laura Thompson, que desea extraer enseñanzas para las investigaciones de acción social en el procedimiento de reorganización del indígena y de los organismos a él dedicados en U. S. A. Las medidas indigenistas de los Estados Unidos no fueron, ni son, tomadas improvisadamente, sino que resultan de largas meditaciones y estudios: el *Acta de reorganización Indígena* precisó de diez años de preparación. Esto quiere decir que existe un criterio y es precisamente de este criterio del que quiere extraer L. T. las enseñanzas suficientes para orientar las investigaciones de acción social, ya que las Ciencias Sociales están todavía, a su juicio, creando sus métodos. Para L. T., el *Acta* encierra una verdadera filosofía, cuya base es la búsqueda del acierto en el mejoramiento de las comunidades indias. No es éste el sitio para decir si, en efecto, este *Acta* encierra o no una filosofía, pero sí de asegurar que el punto de vista de L. T. es el correcto, ya que —desde siempre— la Ley es el producto de una mundovisión determinada y de una postura filosófica frente a nuestros semejantes y a nosotros mismos.

"INDIANS UNDER THE LAW. MEXICO, 1821-1847", by *Paul H. Ezell (América Indígena,* Vol. XV, pp. 199-214).

En estas líneas hemos defendido muchas veces —con el deseo de que la experiencia española en sus largos años de coloniaje pueda ser tenida en cuenta y servir— que la investigación histórica de lo que se hizo con respecto a los indios en otras épocas es útil. Como comprobación de esta idea, tenemos que reseñar en este sitio el trabajo de Paul H. Ezell, que nos relata la aventura de los años 1821 a 1847. Utiliza para conocer esta historia los papeles de la administración

del antiguo Estado de Occidente, hasta su división en los de Sinaloa y Sonora. De esta documentación se deduce que en el comienzo se continúa la tradición indigenista de la colonia española. Los aires de reforma hacen luego cambiar el criterio y se busca hacer del indio un ciudadano, titulándose sus tierras y repartiéndoselas como propiedad particular, con prohibición de enajenarlas. Estaba este proyecto de "incorporación" en marcha cuando los cambios políticos —división del Estado— lo interrumpieron. El artículo es realmente una interrogación —que debe ser contestada con un estudio de más alcance cronológico— sobre si tuvo o no resultados y eficacia este plan. Convendría que esta interrogante fuera colmada, para tener de este modo un dato de historia indigenista que contribuyera a hacer más eficientes las medidas que hoy se tomen.

"OBSERVACIONES SOBRE EL ESTADO SANITARIO DE ALGUNAS TRIBUS INDÍGENAS DEL BRASIL CENTRAL", por *Rosa Scolnik* (*América Indígena*, Vol. XV, pp. 89-96).

Detengámonos brevemente en la consideración del informe de Rosa Scolnik sobre el estado sanitario de indios del Brasil Central, para darnos cuenta de cuán desastrosa es su situación. Hace observaciones R. S. muy prudentes acerca de la equivocación que existe en creer que el indio no sufre, en su vida más cerca de la naturaleza, enfermedades y que es más sano que el hombre de ciudad. Sufre generalmente muchas enfermedades, especialmente parasitarias y verminosis. Su información —que es dramática— está hecha a base de sus observaciones en el viaje realizado en 1948 por las cabeceras del río Branco y Guaporé (12° de lat. sur y 62° de long. oeste). De sus datos se desprende que el indio vive en un medio muy caluroso y muy húmedo, donde llueve mucho, sobre un suelo muy pobre (esta es la realidad que pocos pasan a creer), lo que les impone la práctica de una especie de *barbecho* de grandes zonas, mediante la rotación de tierras en cultivo y emigraciones constantes. Las tribus que visitó estaban en pleno trance de desintegración, presentando un cuadro dolorosísimo, con la casi totalidad de sus individuos enfermos. Los *makurap* eran pocos en número, pero con muchas enfermedades (piorrea, hígado grande) los *wayoró* casi lo mismo (ambos pueblos estaban muy "civilizados", en el sentido de haber tomado muchos elementos de la cultura blanca), los *yabutí* tienen todos vientres abultados y dolorosos, y cuidan pésimamente a sus niños, los miserables *arikapó*, que van desnudos, tienen también vientres abultados y gingivitis. Los *tupari* que se encuentran son ya muy pocos y están diezmados por el

contacto con los blancos. La conclusión que R. S. saca de todas sus observaciones es que la desaparición es sólo cosa de poco tiempo y que ella se deberá a la gran mortandad infantil, y a la deficiente alimentación, en la que faltan casi totalmente las grasas y albúminas. De la escalofriante lectura de este magnífico artículo, objetivo e informativo, sin sentimentalismos ni reflexiones indigenistas, queda una honda preocupación: ¿qué ventaja puede decirse que saca el primitivo del contacto con una civilización que le envilece con la explotación y a la postre lo elimina por la mala alimentación y los contagios?

M. Ballesteros-Gaibrois.



RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTROPOLOGÍA FÍSICA DE VERACRUZ, por *Johanna Faulhaber*. Gobierno de Veracruz, 1955. Tomo I, 239 pp., con varios cuadros numéricos y 31 láminas. Tomo II, consta de un mapa etnográfico de Veracruz y 50 mapas de distribución de los caracteres somáticos.

Las características, orientación y contenido de esta obra merecen un comentario. El trabajo se inicia con: una *Introducción* de Jorge A. Vivó (13 pp.), en su calidad de Jefe de la Comisión de Geografía del Gobierno del Estado de Veracruz; un *Prólogo* (15 pp.) de E. Dávalos Hurtado, y un breve estudio (16 pp. y 1 cuadro) de José L. Melgarejo Vivanco sobre caracteres etnográficos de la población del Estado de Veracruz. Todo ello para encuadrar y justificar muy acertadamente la investigación de Antropología Física que hace la autora.

Faulhaber señala que su objetivo es la descripción de los tipos humanos de esa entidad federativa "a igual que se ha hecho frecuentemente con los recursos naturales, los climas, la vegetación, etc."... "para el establecimiento de las posibles relaciones existentes entre las poblaciones autóctonas"..., y espera sea también de utilidad "a todas aquellas personas interesadas en los problemas socio-económicos de la población".

Las series estudiadas, abarcan los dos nexos, e incluyen grupos: donde el elemento europeo "parecía haberse mantenido bastante puro" (La Antigua y Alvarado); negroides (Yanga y Cuitlahuac); nahua (Chiconamel, Huatusco, Zongolica, Los Reyes y Pajapan); totonacos (El Tajín y el Cedro); huastecos (Silosuchitl); otomíes (El Zapote); popolucas (Soteapan); tepehuas (Pisaflores). De cada grupo se estudiaron 100 individuos adultos normales de cada sexo.

Además, en las pp. 199-238 se incluye, por sugestión del Gobernador del Estado, un complemento acerca de las características antropológicas de ciertos grupos descendientes de franceses e italianos, "debido a la influencia que han ejercido —aún siendo sectores minoritarios— sobre las regiones vecinas en cuanto a nuevas técnicas agrícolo-ganaderas"; están ubicados en San Rafael (municipio de Martínez de la Torre) los primeros, y en Gutiérrez Zamora y Colonia Manuel González (municipio de Zentla) los segundos.

En la recopilación de datos sobre el terreno colaboraron con la autora: Juan José Araiza, Felipe Montemayor, Ofelia Rebolledo, José Julián Piñeiro, Leonor Barker, Santiago Genovés, Yolotl González Torres, Joyce Davling. En la elaboración estadística tomaron parte, parcialmente, J. J. Araiza, S. Genovés y Felipe Montemayor.

Con una valoración crítica muy acertada, fueron seleccionadas

las medidas, índices y caracteres somatoscópicos de mayor importancia, sin recargar inútilmente el trabajo, pero sin olvidar tampoco ninguno esencial: 3 caracteres fisiológicos (temperatura, pulso, tensión arterial); 5 caracteres descriptivos (referentes a cabello, ojos y piel); 10 medidas y 6 índices somáticos; 11 medidas y 11 índices de cabeza y cara.

De cada serie de medidas e índices se ha obtenido: media aritmética, desviación standard, coeficiente de variabilidad y error probable. Finalmente se calculó el coeficiente de semejanza racial, ideado por K. Pearson y al que posteriormente R. Pearl ha llamado coeficiente de divergencia tipológica (pp. 115-144 del tomo I), para lograr "una mayor objetividad y exactitud en el estudio comparativo del conjunto de caracteres somáticos tomados en consideración en cada uno de los grupos".

Queremos señalar con satisfacción la excelente técnica expositiva de los materiales, su rigurosidad científica, fruto de la excelente preparación de la autora y de su excelente y laudable espíritu crítico. La objetividad impera en todo el trabajo.

Las Conclusiones a que llega J. Faulhaber (pp. 101-113) respecto a semejanzas y divergencias entre los distintos grupos estudiados, indígenas, mestizos, negroides y de procedencia europea, nos parecen un modelo de interpretación; en ningún caso se observan generalizaciones precipitadas e infundadas, ni aserciones definitivas carentes de base científica y objetiva.

Los cuadros numéricos, estadísticos y Mapas que se acompañan son el complemento indispensable para todo especialista que desee comprobar los resultados. Siempre hemos considerado de poca utilidad el tipo de monografías en las que aparecen solamente las Conclusiones y a lo sumo una síntesis de datos. Ello imposibilita al lector para hacer un análisis minucioso de los elementos básicos utilizados por el autor, obligándole a aceptar las conclusiones de éste sin comprobación ni rectificación.

El libro sobre *Antropología Física de Veracruz* nos permite destacar dos hechos que consideramos de la mayor importancia:

1) Es la primera vez en la vida científica y antropológica de México que se ha abordado y llevado a término una investigación seria, metódica e integral acerca de las características somáticas de la población de una región o Estado en su conjunto. Hasta ahora se disponía de trabajos parciales, monográficos, referidos sobre todo a comunidades o grupos indígenas determinados. Pero México es un mosaico etno-biológico; y sus

problemas culturales, sociales y económicos sólo pueden resolverse satisfactoriamente en la medida en que se toma en cuenta el factor humano sobre el cual van a actuar las medidas administrativas. En ese sentido el libro de Johanna Faulhaber es digno del más caluroso aplauso, y su autora merece la cordial felicitación de cuantos se preocupan no sólo por la Antropología sino también por los problemas de México.

2) Y es también por vez primera que un Gobierno Estatal, que un Gobernador, es ese caso el Lic. Marco Antonio Muñoz, ha demostrado con ideas, con hechos y con dinero, su comprensión por tales problemas, y ha buscado el equipo técnico humano necesario para llevarlo a la práctica. Y nos parece necesario poner de relieve el significado de su actuación.

Si su comprensivo gesto y sus decisiones encontraran eco e imitadores en otros Estados de la República, pronto podría contar México con un valiosísimo acervo de materiales elaborados que darían la perspectiva general de cuál es, en función del pasado y del futuro, la compleja constitución somato-biológica de sus habitantes, base —repetimos— de todo plan de mejoramiento socio-económico-cultural de nuestro pueblo.

Juan Comas

MÚSICA Y DANZAS AUTÓCTONAS DEL ECUADOR, por *Segundo Luis Moreno.* Con ilustraciones, ejemplos musicales y versión inglesa la lado. Editorial Fr. Jodoco Ricke. Quito, Ecuador, 1949. 158 pp.

Precedidas por los datos biográficos del autor y de la enumeración de sus obras, constituye este trabajo cuatro partes o capítulos que son:

La Música Indígena del Ecuador.
Los Instrumentos Indígenas.
Heliolatría y
Festivales de Danzas Indígenas.

En la primera el autor se remonta a los orígenes de la música y discute cuatro sistemas musicales usados empíricamente por los indios ecuatorianos: desde la pentafonía mayor y menor de la región anteandina y los que él llama trifonía y tetrafonía, los dos con aspectos mayor y menor, de la región oriental, entre los jíbaros.

Argumenta en la segunda acerca de los instrumentos indígenas lo mismo los de percusión que los de aliento y cuerda, prestando aten-

ción a los de la región oriental como más primitiva y pura. Así menciona el tambor militar y el tambor pequeño y los cascabeles, en el grupo llamado *chilchil;* el *pingullo* de dos tipos, el primero de tres perforaciones (dos por encima y una por debajo, ejecutado simultáneamente con un tambor por el mismo individuo) de posible origen europeo y el segundo de seis perforaciones que llaman *pífano*, ejecutado con dos baquetas. La flauta travesera y el rondador. De éste hay muchos tamaños y muchos tubos. Las bocinas de caracol y de cuerno de buey y la chirimía; esta última junto con la *quena* de dudosa provenencia ecuatoriana. Como instrumento de cuerda sólo enumera el *paruntsi*, que es propiamente un arco que se apoya en los dientes y se modula con la boca.

Los instrumentos de la región oriental dividida en Norte y Sur, vienen a ser los mismos señalados, excepto el *tunduy* que usan los jíbaros del sur como instrumento guerrero. Propiamente el *tunduy* es el percutor amazónico de una sola pieza ahuecado y con una ranura longitudinal en el centro. Los silbatos así llamados por el autor indistintamente son todos ocarinas de dos, tres y cuatro sonidos, muchos en forma de ave; los 19 instrumentos vienen ilustrados con su fotografía y su ejemplo musical y pertenecen al Museo Municipal de Guayaquil.

El tercer capítulo está dedicado a la Heliolatría. Se divide en las cuatro estaciones del año, empezando por el invierno, primavera, verano y otoño, estudiando las fiestas respectivas: Inocentes, Año Nuevo, San Juan Evangelista, con sus diversos episodios; Carnaval, Semana Santa, La Pascua del Sol *(Inti-Laymi);* ofrece el autor algunas danzas de las más caracterítsicas con su música y trajes típicos, como la de la Palla, los Vaqueros, los Segadores, haciendo hincapié en el Coro de Cantoras que va tras los segadores: *longas* vestidas lujosamente con *huallcas*, adornada la cabeza con flores naturales, peinetas y cintas; entonan el *Pange lingua* simultáneamente con la melodía de los segadores, cosa curiosa ya que se produce, según indica Segundo Luis Moreno, "una *sobreposición* de notas, nada agradable al oído". Describe más adelante las fiestas del Equinoccio de Otoño y habla de los *Chaquis* y los *Yumbos*, presentando las fotografías de los primeros.

El capítulo IV está dedicado a los Festivales de Danzas Indígenas en el Ecuador y consigna las de los *Abagos*, los *Rucus*, los *Yumbos*, los *Diablitos*, Bailes de la Trenza, así como la tan conocida en casi toda la América de El Torito, aunque en el Ecuador tiene un simbolismo de ofrenda al Sol, pues levantan al animal y lo ofrecen, rindiendo un tributo de amor y vasallaje. Por último viene una de las danzas quizá

más interesantes: La Matanza. En la acción aparece un descendiente de Atahualpa quien posee una *bola de oro*, heredada de sus antepasados; un indígena de tribu extraña quiere adueñarse de este objeto y se vale de todos los medios de seducción: abraza al heredero, lo trata de hermano y hace todo lo posible por atraerse su confianza, no lo logra, sino que el dueño del tesoro se aleja y el otro lo persigue. Esto que al principio es disimulado, al fin se declara en reto de manera franca. En este recorrido cada uno de los rivales va seguido de un *diablito*, cada uno de los cuales defiende al que acompaña; pero al fin el que desea apoderarse de la bola de oro le da una lanzada mortal al dueño de la misma y huye. Todos los danzantes lo persiguen y los dos *diablitos* quedan lamentando la muerte del descendiente de Atahualpa. Logran aprehender al matador, lo traen ante el cadáver y lo comprometen a resucitarlo: lo hace por medio de yerbas maravillosas, lo rocía con chicha que lleva en un *mate*, invoca a los volcanes, toca con su lanza al muerto y éste vuelve a la vida, y relata lo que vio en la otra, tanto del Infierno como del Cielo. Continúan los danzantes realizando algunas evoluciones y termina la fiesta.

Vicente T. Mendoza

FLORENTINE CODEX, General History of the Things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún. Book 12 — The Conquest of Mexico. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Published by the School of American Research and The University of Utah. Santa Fé, New Mexico, 1955, 122 pp. and XXII plates.

Quien haya leído la *Historia General de las Cosas de Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún, y conozca por otra parte el sistema seguido por el gran franciscano en sus investigaciones sobre la cultura material y espiritual de los pueblos nahuas, no podrá menos de admirarse de encontrar allí por vez primera la más cabal aplicación de lo que hoy llamamos modernos métodos de las ciencias históricas y antropológicas. Porque Sahagún tratando de penetrar en lo más hondo de las tradiciones indígenas, recogió el testimonio de numerosos indios conocedores, como él dice de sus antiguallas, en varios lugares del Valle de México. Dichos indios, antiguos estudiantes de los *Calmecac* (Escuelas superiores), trayendo consigo las pinturas que habían logrado conservar, fueron respondiendo a las innumerables cuestiones que Sahagún les proponía. Cotejó éste luego varias veces las informaciones recogidas en Tepepulco, Tlatelolco y México.

Reunió así Sahagún en numerosos folios una verdadera mina de información que conservaba en náhuatl las ideas y tradiciones prehispánicas de los indios. Posteriormente, sobre la base de tan abundante documentación histórica, redactó en castellano lo que hoy conocemos como *Historia General de las Cosas de Nueva España.*

Pero, lo que aquí más nos interesa es tratar de los innumerables textos nahuas que encierran las ideas comunicadas por los informantes indígenas de Sahagún. Si la *Historia General de las Cosas de Nueva España* es quizás el más valioso tesoro de información que poseemos en castellano, calcúlese cuál será el valor de los textos mismos que encierran en la misma lengua de los indios sus propios testimonios acerca de los principales aspectos de su cultura.

Estos textos en náhuatl, algunos originales y otros en copias sacadas por los colegiales indígenas de Tlatelolco, discípulos de Sahagún, se conservan hoy día en las bibliotecas del Real Palacio y de la Academia de la Historia de Madrid, así como en la Biblioteca Laurenciana de Florencia, Italia. Mas, lo triste del caso es que no existe hasta la fecha ni una versión paleográfica, ni una traducción completa de tan rico material.

De los textos que se conservan en España y que se conocen con los nombres de Mss. de la Biblioteca del Real Palacio y de la Academia de la Historia, tenemos sólo la edición facsimilar hecha por el benemérito de nuestra historia Don Francisco del Paso y Troncoso. Eduardo Seler, uno de los primeros investigadores que se metieron a estudiar a fondo nuestro pasado, publicó algunas traducciones parciales de los textos existentes en Madrid.[1] Bastantes años después, en 1950 y 1952, el Dr. Leonhard Schultze Jena dio una correcta versión paleográfica de una parte de estos textos, junto con una traducción al alemán, que si bien no es perfecta tiene el mérito indisputable de ser la primera.[2]

Pero, si había habido algunos investigadores que se ocuparon de los manuscritos de Madrid, los que se conservan en Florencia, permanecían hasta ahora en un olvido casi completo, pues a excepción del material correspondiente al Libro XII de la *Historia* de Sahagún traducido al alemán por Eduardo Seler, no existía trabajo alguno

[1] Seler Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des P. Sahagún,* aus dem Aztekischen übersetzt von E. Seler. (Herausgegeben C. Seler-Sachs in Gemeinschaft mit Prof. Dr. W. Lehmann) Stuttgart, 1927.

[2] Schultze Jena, Leonhard, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der Alten Azteken,* aus dem aztekischen Urtext Bernardino's de Sahagun's, überzetzt und erläutert von Dr. Leonhard Schultze Jena, Stuttgart, 1950.

—— *Gliederung des Alt-Aztekischen Volks in Familie Stand und Beruf.*— Stuttgart, 1952.

que aprovechara el material del llamado *Códice Florentino*. La razón de esto es que por una serie de circunstancias desafortunadas, del Paso y Troncoso no pudo hacer de estos textos una edición facsimilar, como la que hizo de los *Códices Matritenses*.

Aun cuando pudieron localizarse algunos textos del *Códice Florentino*, copiados de puño y letra de del Paso y Troncoso, tan sólo en 1939 pudo estudiarse en su integridad. En ese año el investigador norteamericano Lansing B. Bloom entregó al Director de la Escuela de Investigación Americana y del Museo de Nuevo México la primera copia en microfilm de todo el *Códice Florentino*.

Posteriormente, cuando el Dr. Sylvanus G. Morley fue Director de dicho Centro de Investigación Superior, concibió el ambicioso proyecto de publicar una versión paleográfica de los doce libros del *Códice Florentino*, acompañados de su correspondiente traducción al inglés. Para poder llevar esto a cabo, solicitó el Dr. Morley la colaboración de los dos especialistas norteamericanos mejor preparados para llevar a cabo esta empresa. Fueron estos los doctores Charles E. Dibble y Arthur J. Anderson de la Universidad de Utah, conocedores no sólo de la antigua cultura mexicana, sino también de la lengua náhuatl.

Anderson y Dibble pusieron manos a la obra conscientes de que su trabajo iba a ser de una importancia enorme para las ulteriores investigaciones de la cultura de los pueblos nahuas. Por fin en 1950 apareció en pulcra edición bilingüe, náhuatl-inglés, el material correspondiente al Libro I de la Historia de Sahagún. En los años siguientes fueron publicados los textos nahuas que contienen el material de los libros II, III, VII, VIII y XII, el último de los cuales editado con fecha 1955 acaba de llegar a nuestras manos. Los otros libros que quedan aún por traducir, particularmente el VI de interés máximo por contener la filosofía moral de los antiguos mexicanos, irán saliendo en los años próximos.

Circunscribiéndonos ahora al material contenido en el libro XII del *Códice Florentino*, el más reciente de los publicados por Dibble y Anderson, diremos que tanto por su presentación impecable, en la que abundan numerosas ilustraciones reproducidas del original, como especialmente por lo que toca a su correcta lectura paleográfica y a su fiel traducción al inglés, servirá para comprender un aspecto poco estudiado de la Conquista: la visión que de ella tuvieron los indios. Por Bernal Díaz, Cortés y Gómara, conocemos la reacción más inmediata de quienes llevaron a cabo la Conquista. Por el texto náhuatl del libro XII conoceremos las vivas impresiones de quienes la sufrieron.

Tomando todo esto en cuenta, felicitamos sinceramente a los doctores Dibble y Anderson por la admirable empresa que tan satisfactoriamente están llevando a cabo. Sólo deploramos que haya entre nosotros tan pocos que quieran emular a los investigadores extranjeros que se han ocupado de estudiar nuestro pasado indígena en sus fuentes. Entre los pocos que en México estudian estas materias, es de la más elemental justicia nombrar expresamente al Dr. Angel Mª Garibay K. quien junto con el Sr. Byron McAfee, ha emprendido asimismo una versión paleográfica y traducción al castellano completas de los códices matritenses, que como hemos dicho, no han sido paleografiados ni traducidos íntegramente. Como un reconocimiento de la meritoria labor del Dr. Garibay y del Sr. McAfee, los editores del libro XII lo dedican a éstos que consideran sus más eximios colegas investigadores de los textos nahuas recogidos por Sahagún.

Tal vez no está ya lejano el día en que contemos por fin con ediciones completas y científicamente elaboradas de todo el material en náhuatl que sirvió de base a Sahagún para redactar su Historia. Entonces los investigadores de nuestra antigüedad indígena dispondrán de la más firme y rica de todas las fuentes.

Miguel León Portilla



12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
13. *Ensayos sobre Indigenismo,* por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 15.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 4.40 — Otros Países: Dls. 0.35.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952),* por JUAN COMAS. México: 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 15.00. — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por MIGUEL LEÓN PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.40.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile.* Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.

EDICIONES ESPECIALES
DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

NIÑOS HÉROES, 139
MÉXICO 7, D. F.

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61 pp. México: $ 2.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México*, por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp y 3 Mapas. México: $ 2.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program*, por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado).
4. *Indios do Brasil*, por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena*, por MANUEL GAMIO. 1948. 138 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
6. *Códice Osuna*. Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: $ 32.00 — Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur*, por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00 — Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*, por CARLOS H. ALBA. Principales disposiciones legales de los Aztecas pre-colombinos y su comparación con las leyes actuales de México. 140 pp. 1949. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1534 a 1590.* Tomo I. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $ 15.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia*, por GUSTAVO ADOLFO OTERO. Interesante estudio folklórico de este grupo etnográfico del Altiplano. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 15.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research*, by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 15.00 — Otros Países: Dls. 2.00.